لجنة التأليف والترجمة والنشر



حياته ومصنفاته

تأليف الدكتور

اسرائيل ولفنسون

(أبو ذؤيب)

أستاذ اللغات السامية بدار العلوم

« حقوق الطبع محفوظة »

[الطبعة الأولى]

مطبعة لجنة التأليف والترجمة والنشر

١٣٥٥ — ١٩٣٦

صفحة من كتاب دلالة الحائرين مكتوبة بخط موسى بن ميمون وجدت فى مكتبة المرحوم جاك (يعقوب) موصيرى الثرى المعروف بالقاهرة ، استخرجها من الجنيزة ، وقد كان عليه الرحمة والرضوان يعنى عناية فائقة بالعاديات اليهودية .

وهذه الصفحة على ناحية عظيمة من الأهمية لأنها نموذج من كتابة المؤلف كتبها أولا ثم هذبها بأن حذف بعض الكلمات والحروف وزاد بعضها . وفيها بعض الغلطات النحوية والاملائية ضبط بعضها وترك البعض الآخر .

راجع ما ذكره العلامة داود يلين عن هذه الصفحة المخطوطة فى مجلة (תרביץ שנה א׳ ספר ג׳)



موسی بن میمون

اهداء الكتاب

إلى حضرة صاحب السعادة

يوسف قطاوى باشا

رئيس الطائفة الإسرائيلية بمصر

ووزير المالية السابق

تقدمة إخلاص وولاء وإجلال

المؤلف

مقدّمة

لفضيلة العالم الجليل الشيخ مصطفى عبد الرازق

أستاذ الفلسفة الإسلامية بالجامعة المصرية

لليهود مُعظم الفضل فى تعريف المسيحيين بالفلسفة الإسلامية فى القرون الوسطى .

وفى ذلك يقول جيوم تيوفيل تنمان المتوفى سنة ١٨١٩ فى كتابه « المختصر فى تاريخ الفلسفة » :

(أهم من حمل مذاهب العرب الفلسفية إلى المسيحيين هم اليهود نقلوها من بلاد الأندلس حيث كانت الهمم منصرفة بقوة إلى مدارسة العلوم . على أن اليهود أنفسهم ساهموا بقسط ظاهر فى عالم العلم ونشأ فيهم غير واحد من ذوى العقول الفلسفية ؛ منهم الحبر موسى بن ميمون الذى وُلد بقرطبة عام ١١٣٩ (١) وتخرّج بدروس ابن طفيل وابن رشد ، ودرس بنفسه كتب أرسطو ومن أجل ذلك كان ظنيناً لدى المتعصبين من أهل ملّته وقد تعقبوه بحقدهم حتى أدركه الموت سنة ١٢٠٥ ب . م .

وفى كتابه المسمى « دلالة الحائرين » :

نفحات العقل المسدد البصير ، تعرف ذلك فى شرحه لعقائد الدين اليهودى ، وفيما يتضمنه كتابه من أمثال حكمية متينة .

---

(١) المشهور أن ابن ميمون ولد سنة ١١٣٥ وفى كتاب « تاريخ العرب » تأليف هيار مايوافق قول تنمان . (راجع Histoire des Arabes par Clement Huart. Tome. II. Paris. 1913. p. 377.)

وعلى الرغم من تمسكه بالأرسطاطاليسية العربية فهو يضع جملة من دعاوى هذه الفلسفة موضع الرد بما يثير حولها من شكوك ، ومن أمثلة ذلك مسألة العقول الفلكية ، ومسألة العقل الفعّال المتصرف فى العالم .

وعلى الجملة فقد كان اليهود فى القرنين الثانى عشر والثالث عشر سفراء بين عرب الأندلس و بين الغربيين بما ترجموا من كتب كثيرة عربية إلى لغتهم العبرية التى كان الغربيون أعرف بها . ونقلت نفس هذه الكتب إلى اللغة اللاتينية فى تراجم أكثرها مشوّه جدًّا)[1] .

وفى هذا القول بيان للصلة الوثيقة بين فلسفة اليهود فى القرون الوسطى . و بين الفلسفة الإسلامية . وظاهر أن درس هذه الحركة الفلسفية اليهودية ورجالها لازم للإحاطة بتاريخ الفلسفة الإسلامية .

وأبو عمران موسى بن ميمون على الخصوص أجدر بالعناية لأنه أعظم فلاسفة اليهود فى تلك العصور شأناً — كما يقول فوييّه فى كتابه « تاريخ الفلسفة »[2] ، ولأنه تخرّج بدروس الحكيمين الأندلسيين الكبيرين ابن طفيل وابن رشد . ثم هو قد عرض فى بعض كتبه لنقد مذاهب للفلاسفة الإسلاميين .

بل إننى ممن يجعلون ابن ميمون و إخوانه من فلاسفة الإسلام . وقد قلت فى كلمة ألقيتها فى حفلة ابن ميمون بدار الأوپرا فى أول أبريل سنة ١٩٣٥ مانصه :

« أبو عمران موسى بن ميمون فيلسوف من فلاسفة الإسلام ؛ فإن المشتغلين

---

(١) Tennemann : Manuel de l'Histoire de la Philosophie. Traduit de l'Allemand : par V. Cousin. 2me Edition. Tome I. 1839. p. 364—365.

(٢) Histoire de la Philosophie par Alfred Fouillée. Paris. 1926. p. 206.

فى ظل الإسلام بذلك اللون الخاص من ألوان البحث النظرى مسلمين وغير مسلمين يسمون منذ أزمان فلاسفة الإسلام .

وتسمى فلسفتهم فلسفة إسلامية بمعنى أنها نبتت فى بلاد الإسلام وفى ظل دولتـه ، وتميّزت ببعض الخصائص من غير نظر إلى دين أصحابها ولا جنسهم ولا لغتهم ويقول الشهرستانى فى كتاب « الملل والنحل » :

(المتأخرون من فلاسفة الإسلام مثل يعقوب بن إسحاق الكندى وحنين ابن إسحاق . . . الخ)

وإذا كان حنين بن إسحاق المسيحى من فلاسفة الإسلام فإنه لا وجه للتفرقة بينه وبين موسى بن ميمون الإسرائيلى .

وابن ميمون من فلاسفة العرب على رأى من يسمى الفلسفة الإسلامية فلسفة عربية نسبة إلى العرب بمعنى اصطلاحى يشمل جميع الأمم والشعوب الساكنين فى الممالك الإسلامية المستخدمين للغة العربية فى أكثر تآليفهم العلمية لتشاركهم فى لغة كتب العلم ، وهذا هو الرأى الذى اختاره الأستاذ « كارلو نالينو » فى محاضراته فى علم الفلك وتاريخه عند العرب فى القرون الوسطى[1] .

فابن ميمون من فلاسفة العرب وهو من فلاسفة الإسلام » .

ومن عجب أن ابن ميمون ، وهذا شأنه ، لم تنشر كتبه بالعربية ولا درست حياته ، ولا مذاهبه ، ولا نزال نلتمس أخباره وآثاره فى لغة غير لغتنا .

ويسرنا أن ينهض الدكتور إسرائيل ولفنسون لتدارك هذا النقص فيؤلف بالعربية كتاباً جامعاً فى حياة موسى بن ميمون وآثاره .

(١) محاضرات فى علم الفلك وتأريخه عند العرب فى القرون الوسطى ج ١ ص ١٦ — ١٨ .

وكتاب الأستاذ « ولفنسون » ينتظم أبواباً أربعة :

أولها — فى حياة موسى بن ميمون ، وهو باب محيط بما يتعلق بمولد الفيلسوف ونشأته ، وأسرته ، وسيرته ، ووفاته .

وثانيها — فى مؤلفات موسى بن ميمون الدينية ، وقد استطرد المؤلف فذكر فى هذا الباب : رسالة ليست دينية وضعها موسى بن ميمون لعلماء اليهود ذوى الإلمام بالأدب العربى الذين يحتاجون إلى علم الفلسفة والمنطق الإسلامى ، وهى من بواكير ما كتب ابن ميمون .

أما الباب الثالث — ففى فلسفة موسى بن ميمون ومصنفه « دلالة الحائرين » وهو أكبر الأبواب يقع فى نحو ٧٤ صفحة من ١٦٠ صفحة هى مجموع صفحات الكتاب ، وقد عنى الأستاذ « ولفنسون » فى هذا الباب بتلخيص ما تضمنه كتاب « دلالة الحائرين » من المباحث المختلفة ممهداً لذلك بمحاولة لبيان المراجع اليهودية ، واليونانية ، والإسلامية ؛ التى اعتمد عليها المؤلف فى أثناء تدوينه لكتابه .

والباب الرابع ، وهو الأخير — خاص بمؤلفات موسى بن ميمون الطبية .

فكتاب الأستاذ « ولفنسون » يتناول الناحية الدينية ، والناحية الفلسفية ، والناحية الطبية ، وتلك هى الجهات التى تميز فيها الرئيس موسى بن ميمون ، وأحسب أن للحبر اليهودى الفيلسوف ناحية أخرى لم يكن فيها أقل تميزاً ، وهى الناحية السياسية .

ولعل الأستاذ « ولفنسون » تجنب عن عمد كل ما يمس السياسة .

فى بعض كلام المؤرخين ما يشعر بأن صلة ابن ميمون بصلاح الدين الأيوبى ووزيره القاضى الفاضل لم تكن مجرد تقدير لقيمة ابن ميمون فى الطب والفلسفة

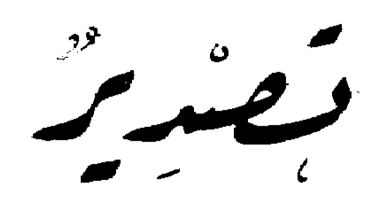
بل كان السلطان الأيوبى ووزيره يعرفان أيضاً للحبر الفيلسوف مهارته وحذقه فى شؤون السياسة .

وتراجم ابن ميمون تشير إلى أن الفضل فى جعله رئيساً لكل يهود مصر على رغم ما كان يحيط به من عداوات وأحقاد ، إنما يرجع إلى صلاح الدين ووزيره ، وتشير إلى أن صلاح الدين كان ينتفع بما لابن ميمون من لطف التدبير ، ومن المكانة والقبول عند يهود اليمن فى تهدئة الثورات التى كانت تنزو بها تلك البلاد .

وبعد : فكتاب الأستاذ « ولفنسون » ثمرة جهد كبير فى الاطلاع على مراجع مختلفة فى لغات شتى ، ويكاد يشعر القارئ بأن المؤلف لم يفته مرجع من مراجع بحثه ؛ لا سيما المؤلفات اليهودية .

والأستاذ « ولفنسون » بذكائه ونشاطه واستكماله لأدوات الدرس العلمى أهل لأن يستوفى البحث فى فلسفة القرون الوسطى اليهودية فيكمل بذلك ما ينقص الآداب العربية فى هذا الباب ، وهو جدير بالتشجيع والثناء على ما يقدمه لقراء العربية اليوم وما يرجى أن يقدمه غداً .

مصطفى عبد الرازق



كنت معتزماً منذ أن وجهت عنايتى للكتابة فى تأريخ اليهود فى العصور الإسلامية أن أفرد موسى بن ميمون بمؤلف خاص أبحث فيه سيرة حياته وأفصل الكلام عن مصنفاته بعد ان احرى الأخبار التى سبقت زمن وجوده منذ انبثاق فجر الإسلام كى تكون سلسلة بحوثى فى هذا الموضوع متدرّجة تدرجاً تأريخيًّا يساير الزمن و يتابع الحوادث .

ولكن حدث ما لم يكن فى حسبانى إذ أخذت الهيئات اليهودية فى أرجاء المعمورة تتداعى للاحتفال بذكرى موسى بن ميمون وتستعد لتمجيد اسمه بمناسبة مرور ثمانمائة عام على ميلاده ، وكان من جراء ذلك أن انهالت علينا الرسائل من جهات متعددة يطلب فيها مرسلوها البيان عن موضوعات مختلفة تتعلق بتأريخ موسى بن ميمون فى الديار المصرية ، وكان بين الذين رغبوا إلىّ أن أعنى بتأريخ موسى بن ميمون وألحوا علىّ أن أوجه نظرى للبحث فى تراثه الكبير ومؤلفاته الكثيرة صاحب السعادة يوسف قطاوى باشا رئيس الطائفة الإسرائيلية بمصر ذاك الذى عهد الناس فيه رجاحة العقل والميل إلى نشر الثقافة والعرفان ؛ فخضعت للظروف المباركة التى أتاحت لى الفرصة للمبادرة بالبحث فى تأريخ عصر موسى بن ميمون والتنقيب عن آثاره .

وليس عجيباً أن تنهض الهيئات اليهودية فى نواحى المعمورة للاحتفال بذكرى موسى بن ميمون فهو من الأفذاذ الفحول الذين أثروا فى الحياة العقلية الإسرائيلية

تأثيراً بعيد الغور لا يزال باقياً قوياً إلى يومنا هذا .

ولسنا نعلم رجلاً آخر من أبناء جلدتنا غير ابن ميمون قد تأثر بالحضارة الإسلامية تأثراً بالغ الحد حتى بدت آثاره وظهرت صبغته فى مدوّناته من مصنفات كبيرة ورسائل صغيرة .

ولا بدع فقد نشأ فى بيئة عربية واتصل بكثير من عظماء العرب فى الأندلس وبلاد المغرب ومصر ، ومثل هذا الاحتكاك يجب أن يحسب حسابه فى أثناء قراءة تراث ابن ميمون .

ومما يؤسف له أشد الأسف أن مصنفاته لم تنتشر بين الناطقين بالضاد الانتشار الجدير به مثلها ، وذلك يرجع إلى أن كثيراً من مدوّناته لا يُفهم فهماً صحيحاً إلا إذا كان القارئ واسع الاطلاع كثير البحث فى الآداب العبرية ، وإلى أن مؤلفات ابن ميمون العربية كانت مدوّنة بالقلم العبرى كما كان يفعل أغلب علماء اليهود فى الأندلس ومصر .

ولا بد لى من الاعتراف بأنى قد عانيت متاعب جمة فى أثناء تدوينى هذا الكتاب لأن كثيرين من المؤرخين اليهود وغيرهم كتبوا عن ابن ميمون بلغات مختلفة رسائل كثيرة منها ما هو قديم ومنها ما هو متأخر وحديث ، ولا شك أن الباحث فى تأريخ رجل كهذا لا يسعه أن يغض الطرف عن شيء يتعلق به أو يهمل فى الاطلاع على أمر كتب عنه مهما كان يسيراً .

وقد خُيّل إلىّ فى بدء الأمر أنه لم يبق لى مجال للبحث فى هذا الموضوع والإتيان فيه بشيء جديد لكثرة من كتبوا فيه وعنوا به مدى عدة قرون ؛ ولكن بعد البحث والإمعان فى النظر بدت لى نواح جمة من سيرة حياته ، وعلى الأخص ما يتصل بعلاقته مع فلاسفة المسلمين ، لا تزال غامضة تحتاج إلى

مجهود عظيم لكشفها وإيضاحها ، وللوقوف على مبلغ تأثره بمن سبقوه من العلماء والفلاسفة .

وقد عنيت بذكر المصادر والمراجع فى ذيل كل صفحة من صفحات الكتاب كما فعلت فى كتبى السابقة لأنى أعد ذلك الإهمال الذى يقع فيه أكثر المؤلفين للكتب العلمية باللغة العربية بعدم ذكر المصادر التى استقوا منها معلوماتهم نقصاً علمياً فاحشاً يحط من قيمة ما دوّنوا ، فوق ما لذلك من الصلة بناحية خلقية من الأخلاق الفردية أو العامة .

وهناك مؤلفات كثيرة تبحث فى موسى بن ميمون أو تشير إليه لم أنقل منها شيئاً ، إما لأن مؤلفيها من المتأخرين الذين لم يفعلوا شيئاً سوى أنهم رووا ما قاله الذين سبقوهم ، أو لأنهم بحثوا فى موضوعات لم أجد حاجة لأن أنقل عنهم فيها شيئاً . وقد نشأ عن ذلك أننى أهملت ذكر رسائل كثيرة تتعلق بموضوعنا فآثرت أن أضع باباً فى نهاية الكتاب أذكر فيه أسماء كل ما دوّن لموسى وعن موسى فى فهرس مفصل أرجو أن يكون ذا فائدة لمن يريد الوقوف على جميع المصادر والمراجع .

أما الفصل الأول الذى يشتمل على سيرة حياة ابن ميمون فقد عنيت به عناية بالغة ، وقد وضعت نصب عينى أن أقف على تأريخ حياته من ناحية وعلى حوادث العصور المتصلة باليهود عامة وفى مصر خاصة من ناحية أخرى ، وأعتقد أن الباحث يجد فيما أوردت من المعلومات عن موسى بن ميمون بمصر ما يساعده على البحث فى نواح أخرى من حياة اليهود فى القرن الثانى عشر ب . م . بمصر الفسطاط

على أنى قصدت فى الباب الثانى إلى الإيجاز لأنه يبحث فى مصنفات موسى

ابن ميمون العبرية والدينية حتى لا يمل القارئ الذى لم يتثقف بالثقافة اليهودية ولم يلم الإلمام الكافى بعلم التشريع الإسرائيلى وما يتصل به .

أما الباب الثالث فهو أكبر أبواب الكتاب لأنه يبحث فى فلسفة ابن ميمون وفيما أخذه عن فلاسفة المسلمين فهو يتناول موضوعات ذات خطر عظيم ؛ إذ فيه يتعرض لحل تلك المشكلات الفلسفية والدينية التى كانت تشغل بال كل مفكر وباحث فى غضون القرون الوسطى ، وهو يعلن بجرأة وصراحة آراء ونظريات لم تكن البيئات الدينية الإسرائيلية لتقبلها أو ترضى بالتصريح بها وتعرض بالنقد الدقيق المتكلمين ولرجال الفرق من المعتزلة والأشعرية ولشيخ الفلاسفة أرسطو ، وقد نقلت فى هذا الباب نصوصاً كثيرة من كتابه دلالة الحائرين بعبارة الفيلسوف نفسها ولم أغير شيئاً من ألفاظه إلا فى مواطن قليلة جداً [1] وقد ترجمت الآيات العبرية والنصوص المنقولة من المشنا والتلمود إلى العربيــة ، وإنى لأودّ أن يطبع كتاب دلالة الحائرين كله بحروف عربية طبعة محررة مصححة حتى تكون أجزاؤه الثلاثة مبسوطة أمام القارئ العربى الحكيم الذى يجد فيه متعة فكرية من ناحية ومصدراً من أهم المصادر لإدراك فلسفة اليهود فى إبان العصور الوسطى من ناحية أخرى .

وكذلك قد أطلت الكلام فى البـاب الرابع الذى يتضمن تحليل رسائل ابن ميمون الطبية التى ألفت باللغة العربية ودوّنت بحروف عبرية ، وقد فعلت ذلك لألفت إليها نظر أطباء العرب فى البلدان العربية راجياً أن يعنوا بها ويعملوا

(١) ولما كانت نصوص دلالة الحائرين التى بين أيدينا من طبع العلامة سليمان مونك لا تخلو من تحريف وإبهام فلا بد أن يكون قد وقع فى بعض ما سردنا من نظريات الفيلسوف شيء من الغموض .

على جمعها ونشرها بحروف عربية لأنها من أهم رسائل الطب العربى فى القرون الوسطى ولأنها تشتمل على نظريات يصح أن يعمل بها الأطباء الآن كما صرح بذلك بعض الأطباء من العلماء المستشرقين .

* * *

هـذا وإنى لأتمنى من صميم فؤادى أن يكون كتابنا خير مرشد للقارئ العربى المستنير الذى يريد أن يقف على دقائق التفكير الإسرائيلى فى غضون العصور الوسطى ، أو الذى يريد أن يتابع مبلغ تأثير الحضارة الإسلامية ومدى انتشار الفلســفة العربية ليس فى البيئات الإسلامية فحسب ؛ بل فى الجماهير اليهودية والمسيحية أيضاً .

اسرائيل ولفنسون

« أبو ذؤيب »

تحريراً فى ٣٠ من شهر يونيو سنة ١٩٣٦ .

الباب الاول

حيـاة موسى بن ميمون

عناية المؤرخين بتعيين تاريخ ميلاد موسى بن ميمون — والد صاحب الترجمة وعلو كعبه في العلوم — ازدهار مدينة قرطبة بالأندلس في القرن الثاني عشر ب . م . — حالة اليهود بقرطبة بعد فتح الموحدين لها — هجرة أسرة ميمون إلى المرية فالمغرب الأقصى — ميمون وابنه ينشران رسالتين بمدينة فاس على أبناء جلدتهما — نزوح أسرة ميمون من المغرب الأقصى إلى المشرق — استيطان موسى بن ميمون بمصر الفسطاط — يوسف بن عقنين وكاب الحكيم وسعديا بن بركات من تلاميذ موسى بن ميمون — الحريق الهائل الذى حدث بالفسطاط سنة ١١٦٧ ب . م . انقراض ملك العلويين وارتقاء يوسف صلاح الدين الأيوبى عرش مصر — كنائس اليهود بالفسطاط — حالة اليهود الأدبية والدينية بها — اضطهاد رئيس الطائفة لموسى بن ميمون إلى أن اختير للرياسة سنة ١١٨٧ ب . م . — إصلاحات موسى الدينية — احترافه الطب العملى — زوج موسى وابنه ابرهيم — الملك الأفضل يختار لنفسه ابن ميمون طبيباً خاصاً — قصيدة المدح لابن سناء الملك — وفاة ابن ميمون ودفنه بمدينة طبرية بفلسطين — التشكك فى مكان دفنه — مشكلة إسلام أسرة موسى بن ميمون بالمغرب الأقصى — أقوال القفطى وابن أبى أصيبعة وابن العبرى وأحمد زكى باشا من علماء العرب وآراء بعض علماء الافرنج واليهود فى هذه المشكلة — رأى المؤلف فيها —

وُلد موسى بن ميمون ، ويعرفه العرب بأبى عمران عبيد الله ، فى ثلاثين من شهر مارس سنة خمس وثلاثين ومائة وألف للميلاد بمدينة قرطبة بالأندلس[١] .

---

(١) وأول من ذكر تأريخ ميلاده حفيده داود بن ابراهيم الذى عاق على كتاب السراج מסכת ראש השנה الملاحظة الآتية بالعبرية : רבנו משה ע'ה בעל ספר ז׳ה נולד לאביו הקדוש בחדש ניסן י"ד שנת אלף המו לשטרות היא שנת התצה לאלף החמישי راجع كتاب חמדה גנוזה للعالم ايدلمان (H. Edelmann) ص ٣٠ ، وراجع مجلة כרם חמד جـ ٧ ص ٢٠١ . =

وكانت ولادته قبيل عيد الفصح عند اليهود[1] .

وكان ميمون بن يوسف والد صاحب الترجمة يمت إلى أسرة عريقة فى الحسب يرجعها بعض المؤرخين إلى يهودا (רבי יהודה הנשיא) جامع أسفار المشنا فى القرن الثانى ب . م .[2]

= بعض المتأخرين من أدباء العرب لم يعرفوا وجه الصواب فى تسمية موسى بن ميمون فحرفوها إلى موسى بن عبد الله الاسرائيلى المغربى (راجع كتاب شرح العقار لابن ميمون ، المخطوط بقلم ابن البيطار الموجود بمكتبة أيا سوفيا باسطنبول رقم ٣٧١١) ، أو إلى موسى بن عبد الله القرطبى (راجع كتاب الطب القديم لموسى بن عبد الله اليهودى ، طبع عوض واصف بمصر سنة ١٩٣٨) .

ومنشأ هذه التسمية أن بعض الناسخين لمقالاته من المسلمين لم يكونوا دقيقين فى نقل اسمه فكتبوه موسى بن عبد الله القرطبى الاسرائيلى بدلا من أن يكتبوه أبو عمران موسى عبيد الله ابن ميمون القرطبى .

وكان العالم محمد أبو بكر بن محمد التبريزى يكتب اسمه على هذا النحو : موسى بن ميمون ابن عبد الله الاسرائيلى (راجع الترجمة الانجليزية لدلالة الحائرين M. Friedlander : The Guide for the Perplexed. 1904. P. XXXV)

(١) ولعل هذا هو السبب فى تسميته موسى إذ من المعلوم أن اليهود إنما يحتفلون بعيد الفصح لذكرى خروج موسى بن عمران عليهما السلام مع بنى إسرائيل من الديار المصرية فى أربعة من شهر نيسان العبرى أما تكنيته بأبى عمران فلا علاقة لها بابن له عرف بهذا الاسم ، لأن ابنه الوحيد عرف باسم إبرهيم ، ولكن الذى نعتقد هو أن العرف جرى على استعمال هذه الكنية فى كل من عرفوا باسم موسى وقد عرف عند اليهود بهذه الكنية العالم موسى الطفلسى الذى عاش فى النصف الأول من القرن التاسع للميلاد كما عرف بها موسى بن يعقوب الاسرائيلى طبيب الخليفة الفاطمى المستنصر بالله ، وكذلك الشاعر اليهودى موسى بن طوبى الاشبيلى الذى عاش فى النصف الأول من القرن الرابع عشر ، ونريد ان نلفت الانظار إلى أن كثرة الروايات التى تقص علينا أخبار ولادة موسى بن ميمون والعناية بها ، وبلوغها حدا لا مثيل له فى تاريخ اليهود . كل هذا يدل على مبلغ ما كان له من الرفعة فى قلوب المؤرخين من أبناء جلدته حتى عنوا بتدوين اليوم والساعة التى ولد فيها .

(٢) فى نهاية كتاب السراج لابن ميمون جدول بنسبه على هذا النحو : أنا موسى بن ميمون القاضى بن يوسف الحكيم بن اسحق القاضى بن يوسف الحكيم بن عوبديا القاضى بن سليمان الحبر بن عوبديا القاضى ابن الحبر المقدس يوسف بن الحكيم الحبر عوبديا ... وهذه =

وكان ميمون هــذا ممن درسوا على العالمين يوسف بن ميجاش و إسحاق الفاسى ، وهما اللذان خرّجا عدداً عظيماً من كبار المثقفين وقادة الرأى عند اليهود فى القرن الثانى عشر ب . م . وكان قاضياً فى المحكمة الشرعية اليهودية بقرطبة .

ولم يكن ميمون مثقفاً فى العلوم الدينية اليهودية فحسب ؛ بل كان ممن مارسوا العلوم الطبعية والفلسفية ممارسة دقيقة ، وكان لهذه الثقافة تأثير عظيم فى نشأة ابنه موسى الذى عدّ والده من أساتذته ، يدل على ذلك ذكره له مرات كثيرة فى مدوناته المختلفة ونقله نصوصاً شتى عنه[1] ، كما كان للدروس التى تلقاها موسى فى حداثته على العالم يوسف بن صديق الأندلسى أثر كذلك .

وكانت قرطبة حافلة بالعلماء والفلاسفة من المسلمين واليهود فى ذلك العهد ، وكانت كرسى المملكة فى القديم ، ومركز العلم ، ومنـار التقى ، ومحل التعظيم والتقديم[2] ؛ كما كانت أعظم مدينة بالأندلس ، وليس لها فى المغرب شبيه فى كثرة الأهل وسعة الرقعة ، وبها كانت ملوك بنى أمية ، ومعدن الفضـلاء ، ومنبع النبلاء[3] .

وقد عُدت قرطبة بحق من المراكز العظيمة للحضارة اليهودية فى العصر

= الرواية عن نسبه تذكر تسعة أسماء لأسلافه فقط ، وهذا العدد — إذا فرضنا صحته — لا يكفى فى إرجاع أسرة موسى إلى القرن الثانى ب . م .

(١) مثال ذلك قوله فى مقدمة كتابه السراج ما يأتى : « وقد جمعت كل ما وصل إلىّ من تفاسير سيدى الوالد ... » وقد ألف ميمون جملة مصنفات ضاعت جميعها من جراء كثرة تنقلات أسرته ، غير أن موسى ابنه يخبرنا أنه وضع رسالة فى صلاة اليهود وأعيادهم ، وأخرى فى شرح مختصر المجسطى ، وثالثة فى تفسير سفر أستير ؛ كما أن حفيده إبرهيم يذكر اسم جده مراراً على هذا النحو (راجع M. Steinschneider : Die arabische Literatur der Juden ص ١٩٨)

(٢) نفح الطيب لأحمد بن المقرى طبع ليدن سنة ١٨٥٨ — ١٨٦١ جـ ٢ ص ١٤٤ .

(٣) معجم البلدان لياقوت طبع مصر سنة ١٣٢٤ جـ ٧ ص ٥٣ .

الإسلامى ؛ الذى وصل اليهود فيه إلى أوج مجدهم .

وكان اليهود يشتركون مع المسلمين فى فتح الأمصار الأندلسية ، وكان منهم الوزير والطبيب فى حضرة الملوك والأمراء ، وكان جموع منهم يتلقون العلوم فى المعاهد الإسلامية العالية ، حتى نبغ منهم رجال الفلسفة والعلم والطب والشعر(١) .

وقد ازدهرت بقرطبة علوم اللغة العبرية : فظهر فيها منَاحِم بن سَرُّوق أول من دوّن القاموس العبرى ، ودوناش بن لَبْرَطْ أوّل من أدخل البحور العربية فى الشعر العبرى ، والوزير حسداى بن شفروط ، والنحوى أبو زكريا يحيى بن داود ابن حَيُّوج مؤلف كتاب الأفعال ذوات حروف اللين (المعتلة) وكتاب الأفعال ذوات المثلين (المضعّف) ، وكتاب التنقيط ، وكتاب النُتَف ، والعالم أبو الوليد مروان بن جناح صاحب كتاب التنقيح ، وكتاب اللمع ، وكذلك زهت بها علوم الدين اليهودية ، وفيها وُجدت المدرسة الدينية العالية التى أسس العالم موسى بن أُخنوخ بمساعدة الوزير حِسْدَاى بن شَفْرُوط ، تلك المدرسة التى استغنى بها يهود الأندلس عن مدارس بغداد الشهيرة ، وكانت كعبة يحج إليها طلاب العلوم الدينية من اليهود من جميع الأقطار .

وقد تركت هذه البيئة أثراً قوياً فى موسى بن ميمون .

وقبل أن يبلغ موسى العام الرابع عشر من عمره فتح عبد المؤمن بن على الكومى الزناتى مدينة قرطبة سنة ثمان وأربعين ومائة وألف للميلاد(٢) ، وكان

---

(١) Jacobs : Sources of Spanish Jewish History. p. 213—244.
Graetz : Geschichte der Juden. Leipzig. 1875. Bd. VIII. p 62. ff.

(٢) وعبد المؤمن المذكور هو الذى تولى أمر فئة الموحدين المعروفة بالمصامدة عند أهل المغرب بعد وفاة محمد بن تومرت زعيم هذه الحركة وموجدها فى الديار المغربية ، وأخذ يطوى الممالك مملكة مملكة ، ويدوخ البلاد إلى أن ذلت له وأطاعته العباد ، (راجع أخبار محمد =

كلما ملك بلداً لم يترك فيه ذمياً إلاّ عرض عليه الإسلام : فمن أسلم سلم ، ومن طلب المضى إلى بلاد النصارى أذن له فى ذلك ومن أبى قُتل[١] .

وأخذ أنصار عبد المؤمن الكومى يضطهدون اليهود والنصارى ويجبرونهم على اعتناق الإسلام وشرطوا لمن جحد ديانته منهم وأسلم مع أسباب ارتزاقه أن يكون له ما للمسلمين وعليه ما عليهم ، ومن بقى على رأى أهل ملته فإما أن يخرج قبل الأجل الذى أجل له ؛ وإما أن يكون بعد الأجل مُسْتَهلك النفس والمال ، ولما استقر هذا الأمر خرج المخفون وبقى من ثقل ظهره وشحّ بأهله وماله فأظهر الإسلام وأسرّ الكفر[٢] .

ومما لاشك فيه أن هذه المعاملة كانت من أهم الأسباب التى أدت إلى انحطاط الحضارة العربية بالأندلس ، إذ أخذ كبار علماء اليهود فى قرطبة وغيرها من المدن التى دخلت فى قبضة عبد المؤمن الكومى يهجرونها والتجأت جموع منهم إلى شمال الأندلس ؛ ونزحت غيرها إلى جنوب فرنسا ، وكان بين النازحين إلى جنوب فرنسا أغلب أفراد أسرتى قمحى وتبّون الإسرائيليتين ، وهما اللتان خرّجتا عدداً غير قليل من العلماء والفلاسفة فى القرن الثانى عشر ب . م . وقد نشر هؤلاء العلماء الثقافة الإسرائيلية فى الجهات العلمية بالمدن الكبرى مثل : مونبلييه ولونيل

= ابن تومرت فى كتاب المعجب فى تلخيص أخبار المغرب لمحى الدين التميمى طبع ليدن سنة ١٨٤٧ ص ١٢٨ — ١٣٩ ، وعبد المؤمن الكومى فى الكتاب المذكور ص ١٦٩ — ١٨٨ .

(١) تاريخ النويرى مخطوط بالمكتبة الملكية بباريس Ms. Ar. anc. fonds N:62 v. Journal Asiatique 1842. Vol. II. p. 45. وراجع كذلك

(٢) تاريخ الحكماء لجمال الدين القفطى طبع ليبسيك سنة ١٩٠٤ ص ٢١٨ .

(Lunel) وباريس ، ومرسيليا ، وغيرها : كما أخذوا فى نقل كتب فلاسفة العرب إلى اللغات الأوربية [(١)] .

وكان ذلك بداية عصر جديد للحضارة الغربية المسيحية ، هذا ولم يحدث قبل ذلك أن اضطهد اليهود فى الأندلس التى عاشوا فيها قروناً طويلة يعملون لرقيها من جميع نواحيها مع إخوانهم المسلمين .

وكان ممن نزح من قرطبة أسرة ميمون التى كانت مكوّنة من الوالد ، وولدين ، وبنت واحدة ؛ أما الأم فكانت قد توفيت بعد أشهر قليلة من ولادة موسى [(٢)] .

وقد حلّت أسرة ميمون فى مدينة المرية بجنوب الأندلس ؛ بعد أن دخلت فى حوزة المسيحيين فى سنة ثلاث وأربعين ومائة وألف . [(٣)]

وكان قد حلّ فيها فى ذلك الوقت الفيلسوف أبو الوليد محمد بن رشد الذى كان أيضاً من أهل قرطبة ، ثم هاجر منها بسبب نزعته الفلسفية التى أثارت عليه الرأى العام .

وفى أثناء هذه التنقلات لم يهمل الغلام موسى الدرس والفحص فى علوم الدين اليهودية ، كما قرأ فى تلك الفترة علوم الفلك والمنطق والحساب والفلسفة ،

---

(١) كتاب الأخلاق لأرسطوطاليس ترجمة لطفى بك السيد . طبع مصر سنة ١٩٢٤ جـ ١ ص ٥٠ .

(٢) يذكر العالم اليهودى يوسف سمبرى الذى عاش فى مصر من سنة ١٦٤٠ إلى سنة ١٧٠٤ أن أسرة ميمون إنما نزحت من مدينة قرطبة بسبب وشاية بموسى أمام الملك ، وهذه الرواية غير مذكورة فى جميع المصادر والمراجع القديمة عن حياة موسى (راجع סדר הדורות וקורות הימים طبع اكسفورد سنة ١٨٨٧ ص ١١٧ — ١١٨)

(٣) Dozy : Histoire des Musulmans d' Espagne. Leiden. 1932. Vol. III. P. 165.

وأخذ يتمرن فى الطب ، ويظهر أنه اجتمع بولد بن أفلح الأشبيلى فى أثناء إقامته بالمرية كما قرأ على أحد تلاميذ الفيلسوف أبى بكر بن الصائغ علم الفلك[١] .

وبعد أن أقامت أسرة ميمون فى المرية ونواحيها حوالى اثنى عشر عاماً نزحت إلى المغرب فى سنة ستين ومائة وألف ، بعد أن دخلت فى تلك السنة عنوة فى أيدى الموحدين[٢] ، وكان فتحها على يد أبى يعقوب يوسف بن عبد المؤمن السكومى الذى كان يضطهد اليهود والنصارى اضطهاداً مروّعاً لذلك آثرت أسرة ميمون أن ترحل منها ونزلت بمدينة فاس ، ولم يكن الحال فيها أفضل مما كان بالأندلس ، إذ كانت ديار المغرب من المواطن الأصلية لطوائف المصامدة ، وقد اضطهد فيها اليهود حتى أسلمت جموع كثيرة منهم طوعاً أو كرهاً فى أيام محمد بن تومرت . ثم لما جاء عبد المؤمن السكومى لم يخفف من وطأة تعصبه إلا فى أخريات أيامه ، وفى أثناء هذه الفترة وصلت أسرة ميمون إلى مدينة فاس التى أقام بها أحد فطاحل علماء اليهود الذى عرف باسم يهودا الكاهن ، وكان موسى ينصت إلى محاضراته فى أثناء إقامته بمدينة فاس ، ومن ناحية أخرى لم يقطع علاقته بالفلاسفة من المسلمين ، بل استمر فى جمع المعلومات من علمائهم الذين كانوا فى مدينة فاس[٣] ، وفى سنة ستين ومائة وألف نشر ميمون رسالة باللغة العربية حث فيها الجماهير اليهودية على التمسك بالعروة الوثقى ، والثبات على النوازل والكوارث التى يريد الله بها أن يمتحن شعب اسرائيل[٤] .

---

(١) دلالة الحائرين لموسى بن ميمون ج ٢ ص ٢٠ طبع العالم مونك بباريس .

(٢) الأنيس المطرب بروض القرطاس فى أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس تأليف أبى الحسن على بن أبى زرع الفاسى طبع أوبسلا (Upsala) سنة ١٨٤٣ ص ١٢٦ .

(٣) مقالة فى مجلة Archives Israelites سنة ١٨٥١ ص ٣٢٦ للعالم سليمان مونك .

(٤) أما النص الأصلى لهذه الرسالة فمحفوظ بمكتبة بودليانا باكسفورد ، =

ثم نشر موسى مقالة بالعربية « فى سبيل تقديس اسم الله » كانت بمثابة رد على أحد كبار أحبار اليهود ، وكان قد أنحى على أبناء جلدته باللائمة لاستسلامهم للاضطهادات الدينية ، وكان لهذه المقالة تأثير قوى سرى فى جوانح الشعب اليهودى بجميع البلدان[١] .

ثم توفى عبد المؤمن الكومى فى سنة أربع وستين ومائة وألف[٢] (فى جمادى الآخرة من سنة ثمان وخمسين وخمسمائة للهجرة) فهرع ابنه أبو يعقوب يوسف من الأندلس ، وخلع أخاه الأكبر محمداً من الولاية فى شعبان من سنة ثمان وخمسين وخمسمائة ، فبدأت اضطهادات اليهود مرة أخرى وأدت إلى اضمحلالهم ودمرت جميع الكنائس وبيعهم ، وانتهت هذه الحالة بنهاية دولة المصامدة فى الأندلس والمغرب[٣] وقد أمر أبو يعقوب يوسف أن يفتك بكل من يتمسك باليهودية جهرة وكان بين الشهداء العالم يهودا الكاهن ، وأوشكت أن تكون بينهم أسرة ميمون أيضاً لولا سرعة نزوحها من مدينة فاس خفية ، ونزولها البحر فى يوم ثمانية عشر من شهر ابريل سنة خمس وستين ومائة وألف إلى أن وصلت بعد مرور ثمانية وعشرين يوماً إلى ثغر عكا بفلسطين[٤] ، وبعد أن أقامت أسرة ميمون نصف

= (Bod. Uri Cat p 67 N° 364) وقد ترجمه العالم إيدلمان إلى العبرية (راجع كتاب **חמדה גנוזה** طبع كينجسبرج بألمانيا سنة ١٨٥٦ ص ٧٤ — ٨٢ من المقدمة ، كما ترجمت إلى الانجليزية : J. M. Simmons : The letter of consolation of Maimun. Jewish Quarterly Review Vol. II. p. 62-64. Moses Steinschneider; Die arabische Lit. der Juden p. 198

(١) **קיבץ תשובות הרמבם ואגרותיו** طبع العالم ليختنبرج بمدينة ليبسيك بألمانيا سنة ١٨٥٩ جـ ٢ ص ١٢ — ١٥ ، **חמדה גנוזה** ص ٦ — ١٣ .

(٢) المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ص ١٦٩ — ١٨٨ .

(٣) المعجب فى تلخيص أخبار المغرب ص ٢٢٣ .

(٤) يصف موسى بن ميمون رحلته من أحد شواطئ المغرب الذى لم يعينه إلى الشرق =

سنة بفلسطين نزح الأخوان والأخت إلى مصر وبقى والدهم فى بيت المقدس .

وكان السبب فى نزوح موسى من فلسطين أنها كانت فى ذلك العهد تحت حكم الصليبيين ، وكانت الطوائف الإسلامية واليهودية ترزح تحت نير هذا الحكم ، أما فى مصر فكان اليهود تحت حكم الخلفاء العلويين يعاملون معاملة حسنة ، وكان فيهم أصحاب الأموال والتجارة ، كما كانوا منتشرين فى أغلب مدن الوجه البحرى .

وقد تاقت نفس موسى إلى أن يقيم ببلد يسود فيه روح الحرية والاطمئنان حتى يتمكن من تنفيذ مشروعاته العلمية التى لم يستطع تحقيقها فى أثناء تنقلاته الكثيرة من الأندلس إلى المغرب فى ذلك الجو المشبع بالتعصب الدينى وإزهاق الأرواح والفتك بأقوياء العزيمة ، وقد وصل موسى إلى الإسكندرية ومنها انتقل إلى مصر الفسطاط وألقى فيها عصا الترحال ، وكان ذلك نهاية السفرات والجولات وبداية حياة جديدة مثمرة كما سنوضحه فيما بعد .

وقد نزل موسى فى محلة المصيصة [1] التى كان يسكنها جماعة من أغنياء المسلمين وعيون اليهود وأغنيائهم لقربها من حارة اليهود وسويقتهم وكنائسهم ،

= ويقول : « ونزلت البحر فى اليوم الرابع من شهر إيار ، وكان ذلك ليلة السبت ثم تعرض لنا فى العاشر من الشهر المذكور موج عظيم كاد يغرق سفينتنا وهاج البحر وماج فنذرت لرب العالمين أن أصوم اليومين المذكورين من كل شهر مع أهل بيتى كما آمر ذريتى به إلى آخر الأيام وتوزيع الزكاة على الفقراء ، وكذلك نذرت أن أمكث منعزلا عن أعين الناس فى اليوم العاشر من شهر إيار حتى لا أنقطع عن الصلاة والدرس فيه ولا أقابل أحداً إلا إذا اضطررت إلى ذلك اضطراراً وقد وصلت بعد ذلك بسلام فى اليوم الثالث من شهر سيوان ونزلت إلى مدينة عكا وهكذا أنقذت من الارتداد عن الدين **ונצלתי מן השמד** وقد نذرت أن يكون يوم وصولى إلى عكا يوم فرح ومرح ، ويوماً أقدم فيه للفقراء العطايا والهدايا وآمر ذريتى أن تفعل مثلى إلى آخر الأيام » . **קובץ** ج ٢ ص ٥ .

(١) تاريخ الحكماء للقفطى ص ٣١٨ ونود أن نلفت الأنظار إلى أن المقريزى سماها المصاصة (خطط المقريزى طبع بولاق ج ٢ ص ٤٦٤) .

ودار رئيسهم[١] ومن هنا يعلم أن أسرة موسى لم تصل إلى مصر فقيرة ، بل كانت فى يسر ورخاء ، لذلك نزلت فى هذه المحلة التى كانت مقاماً لرجال الجاه والثروة والمال .

وأخذ موسى وأخوه يرتزقان من التجارة فى الجوهر[٢] فكان داود يطوف فى البلاد الدانية والقاصية ، وكان موسى مع مساعدته له فى هذه الناحية يعمل من ناحية أخرى بهمة واجتهاد فى الدرس والفحص .

وبعد مرور أشهر قليلة من إقامته بالفسطاط نعى إليه والده حيث اختاره الله ببيت المقدس[٣] ، وكان ذلك فى بداية سنة ست وستين ومائة وألف . ثم دهمته فاجعة كبرى أخرى ، وهى أن أخاه داود لقى حتفه فى إحدى السفرات النائية بعد أن غرقت السفينة التى كان عليها فى البحر الهندى وبموته فقد موسى كل ما كان له من المال[٤] .

ولم توهن المحن والبلايا من عزيمته ، بل كان يواصل البحث ليل نهار حتى

---

(١) كتاب الانتصار لواسطة عقد الأمصار لصارم الدين ابراهيم بن دقاق طبع بولاق سنة ١٣٠٩ ص ٣٠ .

(٢) تاريخ الحكماء ص ٣١٨ .

(٣) חמדה גנוזה ص ٣٠ (ונפטר רבנו מימון הדין בירושלים)

(٤) ومن رسالة له إلى رئيس الطائفة اليهودية بمدينة عكا الحبر يافث بن الياس تقف على مبلغ الحزن الذى أصابه بوفاة والده وغرق أخيه إذ يقول فيها : . . . وقد حدث أن توفى سيدى الوالد وجاءت رسائل التعزية من أقاصى البلدان الرومية والمغربية ، ثم لحقتنى مصائب كثيرة فى مصر من جراء أمراض طرأت على وبسبب ضياع المال ومن وشايات الواشين الذين عملوا لقتلى ، والطامة الكبرى هى وفاة التقى (أخى داود) غرقاً فى البحر الهندى ومعه مالى وماله ومال آخرين وتركه ابنة صغيرة وأرملة فلم أشعر بنفسى حتى أوشكت على الهلاك وقد مرت بى ثمانية أعوام وأنا حزين عليه حزناً لا عزاء لى فيه وكيف أتعزى عن أخ كان لى تلميذاً وكان رب بيت وله دراية بالتلمود والأسفار المقدسة كما كان له علم بقواعد اللغة ، وكان قلبى يفيض فرحاً كلما وقع نظرى عليه ومنذ انتقل إلى الخلد فقدت البهجة فى دار الغربة ولولا انهماكى بالبحث فى شؤون الدين والفحص فى العلوم والفلسفة ما لهوت عن همى . ج ٢ ص ٣٧ .

أخذ يخرج نتيجة قريحته بعد سنين قليلة ، وكان ذلك بداية حياته العلمية الواسعة النطاق فى تاريخ بنى إسرائيل .

والتفَّ حول موسى بن ميمون جمهرة من الشباب — كان أغلبهم من مهاجرى الأندلس والمغرب — يستمعون إلى محاضراته فى علوم الدين والرياضة ، والفلك والفلسفة ، وكان أحب هؤلاء المستمعين إليه يوسف بن عقنين الذى أصبح على مرّ الزمان من أقرب أخلائه ، وكان يوسف قد هاجر من المغرب الأقصى إلى مصر سنة خمس وثمانين ومائة وألف . وحل فى مدينة الإسكندرية مدة من الزمن إلى أن التحق بأستاذه بمدينة الفسطاط : بعد أن أخذ صيت موسى ينتشر فى الأجواء ، وكان يوسف ممن سمع محاضراته فى الفلك والرياضة والفلسفة[١] .

وقد عُرف عند العرب باسم يوسف بن يحيى بن إسحق السَبْتىّ المغربى أبى الحجاج ويقول عنه القفطى : « قرأ يوسف بن يحيى الحكمة ببلاده فشدا فيها وعانى شيئاً من علوم الرياضة وأجادها ، وكانت حاضرة على ذهنه عند المحاضرة ولما أُلزم اليهود والنصارى فى تلك البلاد بالإسلام أو الجلاء كتم دينه وتحيل عند إمكانه من الحركة فى الانتقال إلى الإقليم المصرى ، وتم له ذلك فارتحل بماله ووصل إلى مصر واجتمع بموسى بن ميمون القرطبى رئيس اليهود بمصر وقرأ عليه شيئاً وأقام عنده مدة قريبة ؛ وسأله إصلاح هيئة ابن أفلح الأندلسى فإنها صحته من سَبْتَه فاجتمع هو وموسى على إصلاحها وتحريرها وخرج من مصر إلى الشام ، ونزل حلب وأقام بها وتزوّج إلى رجل من يهود حلب يُعرف بأبى العلاء

(١) يدل على ذلك قول موسى بن ميمون ما نصه : قد علمتَ من أمور الهيئة ما قرأته علىّ وفهمته مما تضمنه كتاب المجسطى ولم تفسح المدة ليؤخذ معك فى نظر آخر . . . . (دلالة الحائرين جـ ٢ فصل ٢٤) .

الكاتب مارزكا ، وسافر عن حلب تاجراً إلى العراق ، ودخل الهند وعاد سالماً ، وأثرى حاله . ثم ترك السفر وأخذ فى التجارة ، واشترى ملكاً قريباً ، وقصد الناس للاستفادة منه فأقرأ جماعة من المقيمين والواردين ، وخدم فى أطباء الخاص فى الدولة الظاهرية بحلب ، وكان ذكيًّا حاد الخاطر ، وكانت بيننا مودة طالت مدتها . . . وقلتُ له يوماً : إن كان للنفس بقاء تعقل به حال الموجودات من خارج بعد الموت فعاهدنى على أن تأتينى إن مُتّ قبلى ؛ وآتيك إن مُتُّ قبلك . فقال : نعم ، ووصَّيته أن لا يغفل ، ومات وأقام سنين ؛ ثم رأيته فى النوم وهو قاعد فى عَرْصَة مسجد من خارجه فى حظيرة له وعليه ثياب جدد بيض من النصفىّ فقلتُ له : يا حكيم ألست قررتُ معك أن تأتينى لتخبرنى بما لقيت ، فضحك وأدار وجهه فأمسكته بيدى وقلتُ له : لا بد أن تقول لى ماذا لقيت ؟ وكيف الحال بعد الموت . فقال لى : الكلى لحق بالكل و بقى الجزئى فى الجزء ، ففهمت عنه فى حاله كأنه أشار إلى أن النفس الكلية عادت إلى عالم الكل ، والجسد الجزئى بقى بالجزء ؛ وهو المركز الأرضى . فتعجّبت بعد الاستيقاظ من لطيف إشارته . نسأل الله العفو عند العود إلى البارئ سبحانه جلّ وعزّ ، وأقول كما قال رسول الله صلى الله عليه وسلم ساعة الموت : اللهم ؛ بل الرفيق الأعلى »

وتوفى الحكيم بحلب فى العشر الأوّل من ذى الحجة سنة ثلاث وعشرين وستمائة [(١)] .

ويذكر ابن أبى أُصيبعة أن أبا الحجاج يوسف الإسرائيلى كان بارعاً فى صناعة الطب والهندسة وعلم النجوم ، واشتغل فى مصر بالطب على الرئيس موسى ابن ميمون القرطبى ، وسافر يوسف بعد ذلك إلى الشام وأقام بمدينة حلب ،

---

(١) تاريخ الحكماء للقفطى ص ٣٩٢ — ٣٩٤

وخدم الملك الظاهر غزى بن الملك الناصر صلاح الدين بن أيوب : وكان يعتمد عليه فى الطب إلى أن توفى بها ، ولأبى الحجاج يوسف الإسرائيلى من الكتب رسالة فى ترتيب الأغذية اللطيفة والكثيفة(١) .

وفى رواية أخرى يقص علينا القفطى عن صديقه ما يأتى :

« أخبرنى الحكيم يوسف السبتى الإسرائيلى قال : كنت ببغداد يومئذ تاجراً وحضرت المحفل وسمعت كلام ابن المارستانية ، وشاهدت فى يده كتاب الهيئة لابن الهيثم وهو يشير إلى الدائرة التى مثل الفلك وهو يقول : . . . وهذه الداهية الدهياء والنازلة الصماء ، والمصيبة العمياء ؛ و بعد تمام كلامه خرقها وألقاها إلى النار فاستدللتُ على جهله وتعصبه ؛ إذ لم يكن فى الهيئة كفر ، و إنما هى طريقة إلى الإيمان ومعرفة قدرة الله عز وجل فيما أحكمه ودبره(٢) . . . »

ولا يفوتنا أن نذكر بقية مؤلفات يوسف بن عقنين التى لم يذكرها ابن أبى أصيبعة : مقالة فى طب النفوس الألمية ومعالجة القلوب السليمة ، ومقالة انكشاف الأسرار وظهور الأنوار ، وهى تشتمل على شرح فلسفى لنشيد الأناشيد التى وردت فى الكتاب المقدس ، وشرح فصول أبقراط ، ورسالة فى أصول الديانة ، ورسالة أنوار الأبصار وحدائق الأسرار ، ومقالة فى معرفة كمية المقادير ، ورسالة فى شرح كتاب الآباء من أسفار المشناة(٣) ؛ وكذلك كان بارعاً فى العلوم الشرعية اليهودية ، وقد دوّن جملة كتب بالعبرية ، وقد أثنى عليه الشاعر يهودا حريزى

---

(١) عيون الأنباء فى طبقات الأطباء لموفق الدين أبى العباس ابن أبى أصيبعة طبع مصر سنة ١٢٩٩ ج ٢ ص ٢١٣ .

(٢) تاريخ الحكماء للقفطى ص ٢٢٩ .

(٣) M. Steinschneider: Die arabische Lit. der Juden p. 228—233

ومقالة للعالم المذكور فى كتاب : Ency : Ersch und Gruber Vol. III. p. 44—58

لما زار أمصار الشام فى سنة ١٢١٧ ب .

ويعد الحكيم كالب[٢] وسعديا بن بركات من كبار تلاميذ ابن ميمون أيضاً وقد اشتهر التلميذ الأخير برسالته التى اشتملت على ثمانية أسئلة وجهها إلى أستاذه ثم دوّن ما أجابه به عليها[٣] .

وكان تلاميذ موسى بن ميمون هم الذين نشروا اسم أستاذهم فى الديار المصرية أولاً ، ثم فى الشام من ناحية ، والمغرب والأندلس وجنوب فرنسا من ناحية أخرى ؛ لذلك أخذت الرسائل من جميع البلدان الدانية والنائية تنهال عليه وفيها أسئلة فى الدين والعلم والفلسفة .

وقبل أن نستمر فى قص بقية أخبار موسى بن ميمون يجب علينا أن نشير إلى حادثتين عظيمتين حدثتا فى مصر بعد وصوله إليها .

أما الحادث الأول فهو الحريق الهائل الذى حدث بمدينة الفسطاط سنة سبع وستين ومائة وألف ، أى بعد سنتين من وصول موسى إليها .

وقد دمّر هذا الحريق الذى استمر أربعة وخمسين يوماً أغلب خطط الفسطاط وتركها كياناً وأطلالا .

---

(١) **תחכמוני** المقامة ٤٦ : **ר' יוסף המערבי חכמתו כבהלת ישכלו כגחלת ולשונו אש אוכלת** ومقالة مونك فى المجلة الفرنسية الشرقية Notice sur Joseph ben Jehuda Journal Asiatique 1842 Juillet p 1—70

(٢) راجع ثلاثة من هذه الأسئلة والأجوبة فى كتاب **פאר הדור** للعالم ابراهيم تماطبع امستردام رقم ٥٤، ٥٥، ٥٦ وسؤال واحد والاجابة عليه نشر Abraham Geiger فى كتاب **נטעי נעמנים** ص ٦٧ والأربعة الأسئلة الأخرى مع الاجابة عليها نشرت فى كتاب Livre d' Hommage a la Memoire du Dr. Samuel Poznansky Varsovie. 1927.

(٣) مقالة للعالم : Dr. Simonson : Vier arabische Gutachten des R. Moses ben Maimon p 175 — 187.

على أن خط قصر الشمع الذى فيه حىّ اليهود لم تمسه النار بسوء ؛ لذلك رجع إليه سكانه بعد فرارهم إلى القاهرة ، ويذكر المقريزى أنه أدرك خط النخالين وخط زقاق القناديل وخط المصاصة[١] .

أما الذى نعجب له كل العجب فهو أنه لم يرد فى جميع رسائل موسى بن ميمون ذكر هـذا الحريق الهائل الذى لم تر مصر مثله ، كما لم يشر إلى ذلك غيره من

---

(١) خطط المقريزى جـ ٢ ص ١٥٩ ويقول المقريزى عن هذا الحريق ما يأتى : « أما حريق مصر فكان سببه أن الفرنج لما تغلبوا على ممالك الشام واستولوا على السواحل حتى صار بأيديهم ما بين ملطية إلى بلبيس إلا مدينــة دمشق فقط ، وصار أمر الوزراء بديار مصر لشاور بن مجير السعدى ، والخليفة يومئذ العاضد لدين الله ، وقام فى منصب الوزارة بالقوة وتلقب بأمير الجيوش ... وكان لما جمع مرى جمعاً عظيماً من أجناس الفرنج وأقطعهم بلاد مصر وأراد أخذ مصر ... فنزل على بلبيس وحاصرها حتى أخذها عنوة فى صفر سنة أربع وستين وخمسمائة وسار مرى من بلبيس فنزل على بركة الحبش وقد انضم الناس من الأعمال إلى القاهرة فنادى شاور بمصر أن لا يقيم بها أحد ، وأزعج الناس فى النقلة منها وتركوا أموالهم وأثقالهم ونجوا بأنفسهم وأولادهم ، وقد ماج الناس واضطربوا كأنما خرجوا من قبورهم إلى المحشر لا يعبأ والد بولده ولا يلتفت أخ إلى أخيه ، وبلغ كراء الدابة من مصر إلى القاهرة بضعة عشر ديناراً وكراء الجمل إلى ثلاثين ديناراً ، ونزلوا بالقاهرة فى المساجد والحمامات والأزقة والطرقات ، فصاروا بعيالهم وأولادهم وقد سلبوا سائر أموالهم وينتظرون هجوم العدو على القاهرة بالسيف كما فعل بمدينة بلبيس ، وبعث شاور إلى مصر بعشرين ألف قارورة نفط وعشرة آلاف مشعل نار فرق ذلك فيها فارتفع لهب النار ودخان الحريق إلى السماء فصار منظراً مهولاً ، فاستمرت النار تأتى على مساكن مصر من اليوم التاسع والعشرين من صفر لتمام أربعة وخمسين يوماً والنهابة من العبيد ورجال الأسطول وغيرهم بهذه المنازل فى طلب الخبايا ... فمن حينئذ خربت مصر الفسطاط هــذا الخراب الذى هو الآن كيان مصر ، وتلاشى أمرها وافتقر أهلها وذهبت أموالهم وزالت نعمهم » (كتاب خطط المقريزى طبع مصر سنة ١٣٢٤ جـ ٢ ص ١٤٣ — ١٤٤ ، وراجع فى أمر حريق الفسطاط كتاب تاريخ ابن إياس طبع بولاق جـ ١ ص ٦٨) .

وقد أشار جمال الدين يوسف بن تغرى بردى إلى حريق الفسطاط بإيجاز إذ يقول :

فلما بلغ شاور فعــل الفرنج بالأرياف أخرج من كان بمصر من الفرنج بعد أن أساء فى حقهم قبل ذلك ، وقتل منهم جماعة كبيرة وهرب الباقون . ثم أمر شاور أهل مصر بأن ينتقلوا إلى القاهرة ففعلوا وأحرق شاور مصر . (كتاب النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة طبع دار الكتب المصرية جـ ٥ ص ٣٥٠) .

يهود مصر الذين عاشوا فى ذلك الوقت ، فيمكننا أن نستخلص من ذلك أن الحريق على هوله لم يمس الأنفس من سكان المدينة حتى نَجت أسرة موسى أيضاً وكانت قد رجعت إلى الفسطاط مع جميع من رجع إليها بعد زوال الحريق .

أما الحادث الثانى فهو أنه بعد وصول موسى بن ميمون إلى مصر بخمس سنين طرأ انقلاب سياسى عظيم إذ تولى الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب سنة ١١٧١ إمارة هذه الديار فانقرض بذلك ملك العلويين ، وبدأت البلاد تتنفس الصعداء بعد أن كانت قد وقعت فى الفتن والاضمحلال فى أخريات أيام هذه الدولة ، وظهر الرخاء والهناء فى جميع أطراف البلاد .

وبينما كان اليهود فى ذلك العهد يئنون فى الأندلس والمغرب واليمن تحت نير الاضطهادات الدينية القاسية كان اليهود بمصر يتمتعون كجميع الطوائف والنحل بحياة هنيئة حرة طليقة ، وكان صلاح الدين لا يؤثر طائفة على أخرى ؛ بل كان يعاملها كلها بالرفق والعدل .

وكان ابن ميمون حينما قدم مصر قد وجد بالفسطاط كنيستين لطائفة اليهود الربانيين الأولى منهما ليهود الشام ، والثانية ليهود العراق وكنيسة واحدة لليهود القرائين[1] .

---

(١) وقد كانت كنيسة الشاميين بخط قصر الشمع بجوار خوخة خبيصة (كتاب الانتصار لواسطة عقد الأمصار لابن دقاق ج ٤ ص ١٠٨) وكان مكتوباً على بابها بالخط العبرانى محفوراً فى الخشب أنها بنيت سنة ست وثلاثين وثلاثمائة للاسكندر ، وذلك قبل خراب بيت المقدس ، وبهذه الكنيسة نسخة من التوراة لا يختلفون فى أنها كلها بخط عزرا النبى الذى يقال له بالعربية العزير (خطط المقريزى ج ٤ ص ٣٦١) ونضيف إلى ما قال ابن دقاق والمقريزى عن هذه الكنيسة : لقد بقيت هذه الكنيسة عامرة إلى يومنا فى حى اليهود بالفسطاط . وهى الموجودة بخط قصر المعلقة بقرب كنيسة بربرة التابعة للأقباط الأرثوذكس ، ويعرض فيها على الزائرين صحف بالية متقطعة من أسفار التوراة ، ويتضح مما تقدم أن الناس فى أيام =

وفى الوقت الذى أَقبل فيه موسى على مصر وجد أُموراً كان من أثرها فى

= المقريزى كانوا ينسبون الكنيسة المذكورة لعزرا الحبر المصلح الشهير — لا النبى — الذى عاش فى القرن الخامس ق . م . فى حين أننا فى أيامنا ننسبها إلى إبرهيم بن عزرا الأديب والعالم الأندلسى الذى عاش فى القرن الحادى عشر ب . م . ومما لا شك فيه أن الأول لم يزر أرض مصر مطلقاً .

ولا يفوتنا أن نذكر أنه وجدت فى هذه الكنيسة أورواق مخطوطة كثيرة العدد ، أرسل أغلبها إلى جمعات مختلفة فى أوربا وأمريكا ، وتشتمل على كتابات يرجع بعضها إلى ما قبل المسيح وأغلبه من العصر الفاطمى ، والأوراق التى وجدت بكنيسة الفسطاط تعد بحق من أنفس المصادر وأقدمها فى تاريخ يهود مصر خاصة وتاريخ يهود البلدان المجاورة لها عامة ، وتسمى عند اليهود باسم آداب الجنيزة . وجنيزة كلمة عبرية (גניזה) مشتقة من الفعل الثلاثى : جنز (גנז) وتقابل بالعربية كلمة كنز للدلالة على معنى الجمع والدفن فى الأرض ؛ فالجنيزة تشتمل على أوراق من أسفار الكتاب المقدس وكتابات شتى بالية يخشى على ضياعها تحرز فى الأرض (راجع : Jacob Mann : The Jews in Egypt and in Palestine under the Fatimide Caliphs. Vol. I. P. 5--7. Richard Gottheil : Fragments of the Cairo Genizah in the free collection. New--York. 1924. P. XI — XII. Jewish Encyc. Vol. I. P. 60, 612) . وقد وجدت كنيسة العراقيين بقصر الروم أو خط قصر الشمع بزقاق اليهود (كتاب الانتصار لابن دقماق جـ ٤ ص ١٠٨ وخطط المقريزى جـ ٤ ص ٣٦١) وقد اندثرت هذه الكنيسة ودرست آثارها حتى نسى اليهود مكان وجودها . على أنه وصل إلينا كتاب حجة يوجد فى خزانة المخطوطات بدار الحاخامخانة بالقاهرة يذكر فيه ترميمات وإصلاحات كثيرة عملت باسم الهيئة الحاكمة فى كنيستى الشاميين والعراقيين ، ويرجع عهد هذه الحجة إلى زمن السلطان قايتباى الملك الأشرف الذى حكم مصر من سنة ٨٧٣ — ٩٠٢ هـ ، وقد دون كتاب الحجة سنة ثمان وسبعين وثمانمائة .

وأما كنيسة اليهود القرائين فقد وجدت بالصاصة بزقاق من أزقة درب الكرمة (كتاب الانتصار لابن دقماق جـ ٤ ص ١٠٨) ، ويذكر المقريزى أن هذه الكنيسة يجلها اليهود ، وهى بخط المصاصة ، ويزعمون أنها رممت فى خلافة أمير المؤمنين عمر بن الخطاب رضى الله عنه وموضعها يعرف بدرب الكرمة ، وبنيت فى سنة خمس عشرة وثلثمائة للاسكندر ، وذلك قبل الملة الاسلامية بنحو ستمائة وإحدى وعشرين سنة ، ويزعم اليهود أن هذه الكنيسة كانت مجلساً لنبى الله إلياس (خطط المقريزى جـ ٤ ص ٣٦٠) ، وقد عفا أثر هذه الكنيسة وانمحت محواً تاماً حتى يجهل اليهود أين كانت ويظهر أنها دمرت قبل القرن السادس عشر ، لأن العالم اليهودى يوسف سمبرى قد زار الفسطاط فى النصف الثانى من القرن المذكور فوجدها خربة (סדר החכמים וקורות הימים ص ١١٨) .

نفسه أن صرح بأن عادة اليهود العراقيين فى إتمام قراءة التوراة فى سنة واحدة أفضل من عادة يهود الشام فى إتمام قراءتها فى ثلاث سنوات : فلما سمع رئيس الطائفة يحيي كلام ابن ميمون حرض عليه الرعاع حتى اضطره أن يصلى مع أنصاره مدة من الزمن فى منزله

وكان يحيي هذا قد اغتصب لنفسه رياسة اليهود على أن يقدم ألف دينار كل سنة لوزير مصر — ولعل ذلك الوزير كان شاور — وبقى يظلم أبناء جلدته إلى أن أُقيل . ولما تولى صلاح الدين يوسف بن أيوب على مصر تمكن يحيي هذا مرة أخرى من الوصول إلى كرسى الرياسة ، وكان فى أثناء ذلك يرهق الشعب ويحمّله ما لا يطيق ، وكان ابنه ينسج على منواله ، فأذاق الشعب ألواناً شتى من العذاب ، حتى ضاق صدر الأمة فثارت فى وجه الطاغية ، وهنالك تنبهت السلطة إلى أمره ، وذلك بعد أن تحكم أربع سنوات ، فأمرت بعزله وطرده مع أسرته من الفسطاط [1] .

وظل ابن ميمون يناوئ يحيي جهرة ويناضل أصحاب الآراء الجامدة فى

---

(١) وقد ألف إبرهيم بن هلال سنة ١١٩٦ رسالة يحيي الشرير מגלת זוטא הרשע وصف فيها أخلاق يحيي ، الذى عرف باسم זוטא שר שלום بالعبرية ، وكيف كان يعامل الناس فى أثناء رياسته إلى أن تخلصت من ظلمه . وقد ذكر ابن ميمون فى هذه الرسالة :
ושלח ציר אמונים, אות הדורים, מופת הזמנים משה הרב נר מזרח ומערב ...
ותהי ראשית התשועה על ידו
(راجع مقالة Jewish Quarterly Review. Vol. VIII. P. 541—561 A. Neubauer
א. כהנא מגלת זוטא הרשע فى مجلة השלח ج ١٥ ص ١٧٥ — ١٨٤ ،
D. Kaufmann : Zur Biographie Maimunis : Monatschrift für Geschichte des Judentums. 1899. P. 460—464 .

الطائفة حتى اختير الحبر نثانئيل لرياسة الشعب سنة اثنتين وسبعين ومائة وألف [١] .

ومع أنه لم يصل إلى زعامة الطائفة قبـل سنة سبع وثمـانين ومائة وألف كان من أعضاء هيئة المحكمة الشرعية اليهودية بالفسـطاط بضع سنين قبل العام المذكور . وهذا يتضح من عقد زواج فى أدب الجنيزة يذكر فيه أنه كتب بإذن سيدنا موسى حبر الطائفة الإسرائيلية العظيم [٢] .

ولمـا اختير رئيساً للطائفة الإسرائيلية عمل على رفع مستوى الشعب اليهودى دينيًا وخلقيًا وعلميا ، كما أخذ ينفذ مشروعاته المختلفة ، وأبى أن يتناول مكافأة مالية على خدماته فى منصب الرياسة ، وقد أشار غير مرّة إلى أن العمل فى الرياسة بالمكافأة مكروه وممنوع [٣] .

وقد أبطل بعض العادات التى لم ترقه ، ومنها استعمال التعاويذ (קמיאה) التى كانت منتشرة بين الطبقات العامية ، لأنه كان يرى فيها نوعاً من الوثنيـة ، كما أبطل عادة رقص العروس أمام جمهور المحتفلين بها فى ملابس هزلية .

وهناك صلاة طويلة يقرؤها المصلون مرتين : مرة بصوت منخفض ، وأخرى ينصتون فيهـا للإمام ؛ فعنّ لموسى أن يبطل مرة من هاتين المرتين و يجعلها كلها قراءة واحدة عامة مشتركة . وقد فعل ، وأخذت هذه العادة تنتشر بين جميع اليهود فى البلدان الشرقية .

---

(١) فى ورقة من مخطوطات الجنيزة ذكر أن الحبر نثانئيل كان رئيساً على يهود الفسطاط سـنة ١١٧٢ ب . م . (راجع A. Merx : Documents Paléographiques Hébraiques et Arabes 1894 p 39.
(وراجع مجـلة Jewish Quarlerly Review. Vol. VIII. p. 554.

(٢) ברשותיה דאדוננו משה הרב הגדול בישראל
(راجع مقالة Kaufmann المذكور أعلاه ص ٢١٥ — ٢١٦ .

(٣) كتاب السراج سفر الآباء فصل ٤ .

و إذا كان لم يظهر لطائفة اليهود بمصر من النفوذ — شيء يعتدّ به — على طوائف بقية البلدان إلى زمن موسى ، فإنها قد أصبحت فى عهده قبـلة أنظار اليهود فى الغرب والشرق ، وأخذ العلماء يفدون إلى مصر من جميع النواحى لرؤيته والارتشاف من عذب مناهله .

وكان موسى قد احترف الطب العملى منذ غرق أخوه فى البحر الهنـدى ، وأصبح « أوحد زمانه فى صناعة الطب وفى أعمالها » (١)

و يلوح للعالم ماكس مايرهوف اعتماداً على ما فهمه مما قرأه فى كتاب القفطى و نصه : « وقد راموا استخدام موسى بن ميمون فى جملة الأطباء و إخراجه إلى ملك الفرنج بعسقلان فإنه طلب منهم فاختاروه فامتنع من الخدمة والصحبة لهـذه الواقعة » . أن ابن ميمون كان من أطباء العاضد لدين الله ، أما نحن فنعتقد أن الذى يفهم من هذا النص هو أن موسى أصبح بعـــد انتظامه فى سلك الطب مشهوراً فى البيئات الطبية دون أن يدل ذلك على اتصاله بحاشية الملك العاضد الفاطمى (٢) .

وقد وصل صيته الطبى إلى القاضى الفاضل عبد الرحيم بن على البيسانى الذى كان وزيراً عند صلاح الدين يوسف بن أيوب فقرر لموسى راتباً وما زال كذلك فى دار السلطان إلى أن أصبح الطبيب الخاص للملك الأفضل نور الدين أبى الحسن على بن صلاح الدين الذى تولى حكم مصر بعد وفاة أخيه الملك العزيز سنة ثمـان وتسعين ومائة وألف ، وكانت مدة استيلائه على ديار مصر سـنة واحدة وثمانية وثلاثين يوماً (٣) ، وقد تزوّج موسى بأخت أبى المعالى اليهودى ، وكان كاتباً عند

---

(١) عيون الأنباء فى طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة جـ ٢ ص ٤٩٠ .

(٢) فى المجلة Max Meyerhof : L'Oeuvre médicale de Maimonide Archeion Archivio di storia della scienza. Vol. XI. Anno. 1926. p. 138.

(٣) راجع أخبار الأفضل من كتاب تاريخ الكامل لابن الأثير الجزرى طبع مصر =

أم الملك الأفضل ، وتزوج أبو المعالى أخت موسى[1] .

وقد رزق موسى منها بولد واحد : وكان إذ ذاك فى الخمسين من عمره ، وابنة واحدة . أما البنت فقد توفيت فى حداثة سنها ، وأما الولد واسمه إبراهيم فقد عُنى أبوه بتربيته عناية فائقة : فحقق له ابنه ما كان يصبو إليه بأن أصبح عالماً يهوديا عظيماً ، وطبيباً نطاسيا يشار إليه بالبنان[2] .

= سنة ١٣٠٣ جـ ١٢ ص ٥٤ — ٥٥ وص ٩٠ — ٩١ . وكتاب السلوك لمعرفه دول الملوك للمقريزى طبع مصر سنة ١٩٣٤ جـ ١ قسم أول ص ١٤٥ — ١٥١ و ص ٢١٦ — ٢١٧ . وكتاب الخطط للمقريزى جـ ٣ ص ٣٨٢ . وكتاب المختصر فى أخبار البشر لأبى الفدا طبع مصر سنة ١٣٢٥ جـ ٣ ص ٧٠ و ص ٨٧ وص ٩٥ . وكتاب القسى فى أخبار القدسى لعبد الله محمد القرشى الأصفهانى طبع ليدبرج بمدينة ليدن سنة ١٨٨٨ ص ٤٦٥ . وكتاب وفيات الأعيان لابن خلكان طبعة وستنفلد (Wüstenfeld) جـ ٢ ص ٣٥٣ . وكتاب الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل تأليف أبى اليمن مجير الدين الحنبلى طبع مصر سنة ١٢٨٣ جـ ١ ص ٣٥٠ — ٣٥٣ .

(١) تاريخ الحكماء للقفطى ص ٣١٩ .

(٢) ولد إبراهيم بن موسى فى الخامس عشر من شهر يونيو سنة ١١٨٦ ب . م ، ولما بلغ أشده أخذ الوالد ينظر إليه نظرة إعجاب كما ينظر إلى صديق يحسب لآرائه حساباً ، وقبل أن يبلغ العام التاسع عشر من عمره كان اليهود فى البلدان المختلفة تتجه إلى أن يخلف والده فى رياسة الطائفة بمصر (مجلة .J. Qu. R الدورة الحديثة جـ ١ ص ٥٤) وقد لقب بإبراهيم الفانت (יוחסין השלם ص ٢٢٠) .

وقبل أن ينتقل موسى إلى جوار ربه اختير إبرهيم لمنصب زعامة الطائفة وبقى فيها إلى أن اصطفاه الله .

ولاحترافه صناعة الطب اختاره الملك الكامل طبيباً له ، ويقول عنه ابن أبى أصيبعة : وكان إبراهيم بن موسى طبيباً مشهوراً ، عالماً بصناعة الطب ، جيداً فى أعمالها ، وكان فى خدمة الملك الكامل محمد بن أبى بكر بن أيوب ، ويتردد أيضاً إلى البيمارستان الذى بالقاهرة من القصر ويعالج المرضى فيه ، واجتمعت به فى سنة إحدى وثلاثين أو اثنتين وثلاثين وستمائة بالقاهرة — وكنت حينئذ أطب فى البيمارستان بها — فوجدته شيخاً طويلاً نحيف الجسم حسن العشرة لطيف الكلام متميزاً فى الطب (عيون الأنباء فى طبقات الأطباء لابن أبى أصيبعة جـ ٢ ص ١١٨

وكان قد زاره يهودا حريزى بعد مدة وجيزة من وفاة والده فكتب عنه ما يأتى : أما إبراهيم بن موسى فإنه مع صغر سنه ، فإن أعماله تدل على عظم نفسه ، وإن ما توفر له من

أما قيام موسى بعمل الطبيب الخاص فى قصر الملك الأفضل على بن صلاح الدين يوسف ؛ وهو أكبر أولاد أبيه فلم يشغله عن أن يعالج المرضى على اختلاف مللهم ونحلهم ، كما لم يَعُقْه عن التدوين والتصنيف ؛ ويقول ابن ميمون

= المعلومات فى أيامه القليلة يربو كثيراً على علم الأحبار .

وكان فقيهاً ، ألف كتابه « كفاية العابدين » فى الفقه الاسرائيلى باللغة العربية ، ومع أن الكتاب كان قد نسخ جملة مرات وأرسل إلى البلدان المختلفة ، لم يصل إلينا منه إلا بعض المقتطفات (M. Steinschneider: Die Heb. Uebersetzungen. p. 406. Die arabische Lit. der Juden p. 221)

على أن المتأخرين من كتاب اليهود ممن دونوا فى التشريع والفقه نقلوا من هذا الكتاب نقولات جمة وكان ذلك من أهم الأسباب التى أدت إلى ضياع النص الأصلى لهذا الكتاب .

ولما ثارت الفتنة على والده بعد وفاته — كما يتضح ذلك فيما بعد — نهض إبرهيم فدافع عن مصنفات والده دفاعاً جريئاً وأجاب على مطاعن العالم العراقى دانيال تلميذ شموئيل بن على رئيس المدرسة الدينية ببغداد ، ومع أن بعض علماء ذلك العصر حرضه على دانيال هذا بأن ينشر عليه لعنة التحريم ، فانه امتنع اعتقاداً منه بعدم لياقة ذلك فى مهاجمة من ينتقد أو يطعن فى والده .

ثم لما كثر أعداء موسى فى جنوب فرنسا ، وأخذ بعض علماء اليهود يحاربون كتاب « دلالة الحائرين » ويطلبون حرقه كتب إبرهيم رسالة سماها « الكفاح فى سبيل الله » (מלחמות השם) وقد طبعت مع مجموعة رسائل موسى بن ميمون المشتملة على رسائل لكبار العلماء من الذين دافعوا عن نظريات موسى بن ميمون (קובץ ج ٣ ص ١٥ — ٢١) فند فيها مطاعن أعداء والده ، وكذلك بدأ يدون تفسيراً للتوراة ولكنه لم يكمله بسبب انهماكه فى الأعمال الطبية الكثيرة وقد سماه باسم « كتاب الحوض » والذى وصل إلينا منه يدل على إلمام إبرهيم إلماماً كثيراً بآداب التفسير للكتاب المقدس ، ولم يهمل أن يدمج فيه كثيراً من آراء والده وجده ميمون بن يوسف .

وكذلك ألف رسالة باسم « تاج العارفين » ضاعت بأكملها كما ضاع كل ما ألفه فى علم الطب وجل رسائله التى وجهها إلى عظماء اليهود فى عصره .

وقد عاش حوالى إحدى وخمسين سنة وتوفى فى ١٧ من شهر ديسمبر سنة ١٢٣٧ ، وقد رثاه أحد المعاصرين له بمدينة بغداد رثاء يدل على مكانته العظيمة عند اليهود فى الشرق فى ذلك الوقت (راجع פוזננסקי : גאוני בבל אחרי תקופת הגאונים ص٩ . הצופה לחכמת ישראל ج ٦ ص ١٢٣ . وكتاب ראובן מרגליות : תולדות רבנו אברהם מימוני בן הרמבם לבוב תר״ץ־תרצ״א ص ١ — ٢٠ J. Münz: Moses ben Maimon p. 308 — 316

فى رسالة إلى شموئيل بن تبون دونها فى أُخريات أيامه : « . . . ومسكنى بمصر ومسكن الملك بالقاهرة ، و بينهما نحو مسافتى السبت[1] ، وأقابل الملك فى ساعات الصبح ، أما إذا كان هناك مريض فى قصر الملك من أبنائه ، أو من نسائه ، أو من أحد رجال حاشيته فإنى أمكث أكثر ساعات اليوم بالقصر ، ومجمل القول أنى أبكر صباح كل يوم إلى القاهرة . أما إذا لم يطرأ طارئ فأعود إلى مصر بعد الظهر وأصل إلى منزلى متعباً وجائعاً وأجد على المقاعد خلقاً كثيراً من المسلمين واليهود منهم الوجيه والعامى : كما أن منهم القاضى والشرطى ، ومنهم الصديق والعدوّ ، و بعد أن أترجل عن الدابة أغسل يدىّ ثم أخرج لمقابلتهم والاستئذان فى تناول الطعام الخفيف ، ثم أخرج إليهم لأُداويهم ولكتابة أوراق الأدوية ، وهكذا لا ينقطع وفود الزائرين قبل دخول الليل بساعتين أو نيف ، وهم من الذين يأتون للسؤال فى موضوعات الشريعة وأُجيبهم وأنا مضطجع على السرير من شدة التعب والضعف[2] » .

وفى خطاب إلى تلميذه يوسف بن عقنين يذكر موسى مايأتى : « ... وأعلمك أنه قد حصلت لى شهرة عظيمة فى الطب عند الكبراء مثل : قاضى القضاة ، والأُمراء ، ودار الفاضل ، وغيره من رؤساء البلد ؛ فمن لا يُنال منهم شىء . . . فكان هذا داعياً لقضاء الأيام فى القاهرة لزيارة المرضى . حتى اذا ما انتهى كنتُ متعباً ، و إن أمكنتنى الفرصة طالعت فى كتب الطب ما أحتاج إليه وأظنك تعلم صعوبة ذلك عند من له دين وتحقيق ؛ و يريد أن لا يقول شيئاً إلا وهو يعلم له دليلاً وأين قيل ووجه القياس فى ذلك ، وكان ذلك داعياً أيضاً إلى أنى لا أجد

---

(١) يعبر عن مسافة السبت بكلمة תחום שבת وهو قدر ١٢٠٠ متر

(٢) קובץ אגרות הרמבם حـ ٢ ص ٢٨ ب .

ساعة أنظر فيها شيئاً من أمور شرعية ولا أقرأ إلا يوم السبت فقط ، وأما سائر العلوم فليس لها عندى وقت ... وقد تأذيت كثيراً جدا من هذا الباب[١] » .

وكان القاضى السعيد بن سناء الملك هبة الله شاعر السلطان صلاح الدين وأولاده ، وشاعر القاضى الفاضل قد عرف موسى بن ميمون ومدحه فى قصيدة ميمية يقول فيها :

أَرَى طِبَّ جَالِينُوس لِلْجِسْمِ وَحْـدَه ... وَطِبَّ أَبِى عِمْرَانَ لِلْعَقْلِ والجِسْمِ

فَلَوْ أَنَّهُ طَبَّ الزَّمَانَ بِعِلْمِهِ ... لَأَبْرَاهُ مِنْ دَاءِ الجَهَالَةِ بالعِـــلْمِ

وَلَوْ كانَ بَدْر التِمِّ مَنْ يَسْتَطِبُّهُ ... لَتَمَّ لَهُ ما يَدَّعِيـــهِ مِنَ التِمِّ

وَدَاوَاهُ يَوْمَ التِمِّ مِنْ كلَفٍ بِهِ ... وَأَبْرَأَهُ يَوْمَ السِّرارِ مِنَ السُّقْمِ[٢]

وكان آخر ما أملاه موسى بن ميمون رسالة لعلماء اليهود بمدينة لونيل بفرنسا يمدحهم فيها ويقول إن المتاعب العلمية والمرض قد أنحلا جسمه ولم يستطع الخروج من داره وهو يرى أن العلم قد هجر الديار الأندلسية وجميع الأقطار الشرقية ولم يبق من حاملى الحضارة اليهودية غير يهود جنوب فرنسا[٣] .

وكان القاضى الفاضل قد عاده فى أثناء مرضه[٤] .

---

(١) راجع مقالة العالم مونك Sur Joseph ben Jehouda: Journal Asiatique 1842. Juillet. p. 22.

(٢) راجع ديوان ابن سناء الملك بدار الكتب المصرية ص ١١٣ تجد فيه البيت الأول والثانى ، أما الأبيات الأربعة فموجودة فى ديوانه بمكتبة الأزهر الشريف ص ٢٣٠ ، وفى كتاب عيون الأنباء لابن أبى أصيبعة جـ ٢ ص ١١٧ ، والكاف شيء يعلو الوجه كالسمسم ويعرف بالنمش ، وسرار الشهر آخر ليلة منه

(٣) קובץ אגרות הרמבם جـ ٢ ص ٤٤

(٤) راجع كتاب رد على أهل الذمة لمؤلفه غازى بن الواسطى فى مجلة : Journal of the American Oriental Society. Vol. 41. p. 397

وقد توفاه الله يوم الاثنين الثالث عشر من ديسمبر من سنة أربع ومائتين وألف ب . م . وقد حملت جثته إلى طبرية بفلسطين ودفن هناك بين قبور عظماء بني إسرائيل[1] .

---

(١) تاريخ الحكماء للقفطي ص ٣١٩ ، המדה ננוהה ص ٣٠ — ٣١ في العهد الأخير نشر كامنكا أحد علماء اليهود بمدينة فينا رسالة قال فيها إنه يشك في أن يكون ابن ميمون قد حمل من مصر إلى فلسطين للدفن ، ويستدل بأن جميع مدونات معاصريه لم تذكر هذه الرواية مطلقاً ، وهو يعجب من أن يكون قد نقل جسمانه من الفسطاط إلى طبرية ، ولم يأت لهذا الحادث أقل ذكر في كتاب عبري أو رسالة يهودية ظهرت في سنة ١٢٠٤ أو ١٢٠٥ ويشير إلى أن سائحين يهوديين وهما شموئيل بن شمشون الذي زار طبرية سنة ١٢١٠ ، ويعقوب ابن نثانئيل الذي وصل إليها بعده بمدة وجيزة لم يذكرا قبر ابن ميمون . ويقول إن أول من ذكر قبره بين قبور أولياء اليهود سائح زار طبرية سنة ١٢٥٨ أي بعد مرور نيف وخمسين سنة من وفاة ابن ميمون .

A. Kaminka : Moses Maimonides als Geistiger Führer in unserem Zeitaltar. Wien. 1926. p. 19.

(وراجع للعالم المذكور المقالة بجريدة הארץ י"ז חשון תרצ"ה) ولكن العلامة يعقوب طوليدانو نهض للرد عليه وقال إن عدم تعرض السائحين المذكورين لذكر قبره يرجع إلى احتمال أنهما كانا من أعدائه فآثرا السكوت ، أو أن رفات ابن ميمون لم تكن في أرض طبرية في ذلك الحين لاحتمال بقائها في مصر زمناً طويلا في معبد حارة اليهود ، وجميع مدونات النصف الثاني من القرن الثالث عشر تثبت وجود قبر ابن ميمون بطبرية كما أن حفيده داود بن إبراهيم حضر اجتماعاً على قبره بفلسطين في ذلك الحين ، فليس من المعقول أن يحضر حفيده على قبره دون أن يتأكد من أنه هو . ولم يظهر هذا الشك في خلال القرون السبعة الماضية منذ وفاة ابن ميمون في كتاب من الكتب العبرية مطلقاً (راجع جريدة דאר היום תרצ"ה . أرسل إلينا العلامة يعقوب طوليدانو قصاصة فيها مقالته المطبوعة ولم يبين عدد الجريدة المذكورة) وكذلك فند العالمان باروخ طوليدانو (جريدة הארץ כ"ד חשון תרצ"ה) وميخائيل الكاهن براور (جريدة הארץ כ"ט טבת תרצ"ה) آراء كامنكا فقد ذكر الأول أن داود حفيد الفيلسوف دفن قرب قبر جده بطبرية ، وقد وجدت كتابة على قبره في العهد الأخير ونقلت إلى متحف الطائفة الاسرائيلية بالقاهرة .

ونحن نميل كثيراً إلى أن رفات موسى نقلت إلى طبرية ، ودليلنا على ذلك ما يقوله القفطي في كتابه « تاريخ الحكماء » الذي صنفه بين سنة ١٢٢٤ — ١٢٢٩ عن دفن ابن ميمون بطبرية (راجع مقدمة العالم August Müller عن زمن تأليف كتاب تاريخ الحكماء في صدر الكتاب ص ١٠) .

وقد ارتفع العويل ؛ وعمّ الحزن فى جميع البلدان التى عاشت فيها طوائف يهودية على وفاته ؛ وقيل فيه كثير من الرثاء حتى ذاع المثل فى ذلك الوقت : من موسى إلى موسى لم يقم مثل موسى (ממשה עד משה לא קם כמשה) يشيرون بذلك إلى أنه منــذ عهد موسى بن عمران إلى عهد موسى بن ميمون لم يقم مثل موسى بن ميمون .

وهناك بحارة اليهود بالقاهرة معبد يعرف بكنيسة موسى بن ميمون ، وهو من أجمل المعابد وأقدمها وله منزلة عظيمة فى نفوس الشعب الإسرائيلى . تقام فيه مرة فى السنة صلاة للترحم على نفسه ، ويزعمون أن جثته بقيت فيه جملة سنين فى تابوت مقفل ؛ إلى أن نقلت إلى فلسطين ، ولا تزال العامة من اليهود تأتى بالمرضى للمبيت بهم فى الحجرة السفلى من المعبد اعتقاداً منها أن هذا المكان المبارك يشفيها من كل داء .

ويقول يوسف سمبرى إن موسى بن ميمون دُفن فى معبده الذى يعرف بكنيسة يهود المغرب ، ثم حملوه إلى فلسطين حيث دفنوه بطبرية ... وإلى يومنا له مقام إعظام فى المعبد المذكور (١) .

= وعلى العموم لو كان موسى بن ميمون مدفوناً فى مصر لعرف اليهود موضع قــبره ، ولــكانوا يحجون إليه كما يحجون إلى قبور غيره من الأولياء ، وعدم معرفتهم له يدل على أنه دفن فى نهاية الأمر خارج الحدود المصرية .

والواقع أن رفات موسى بقيت مدة من الزمن بأرض مصر مدفونة فى تابوت تحت معبد بحى اليهود حتى تهيأت الأحوال واستقرت فنقلت إلى طبرية .

ويذكر القفطى أن وفاة موسى بن ميمون كانت فى غضون ســنة خمس وستمائة ، وهذه السنة توافق سنة تسع ومائتين وألف من الميلاد ، لا سنة أربع ومائتين وألف (راجع كلمة الأستاذ مصطفى عبد الرازق عن موسى بن ميمون فى حفلة أول أبريل سنة ١٩٣٥ بدار الأوبرا الملــكية بالقاهرة فى جريدة الشمس ٣٠ ابريل سنة ١٩٣٥) .

وليس هذا الخطأ متعمداً من القفطى وإنمــا يرجع إلى أنه استقى عن موسى بن ميمون معلومات غير وثيقة كما سنذكره فيما بعد .

(١) סדר החכמים וקורות הימים ص ١٣٤ .

و إلى يومنا يقيم اليهود فى كل سنة حفلة تذكارية يوم وفاته : ومع أنه مر سبعة قرون منذ انتقل من دار الفناء إلى دار الخلود لا يزال اليهود يفدون من جميع نواحى المعمورة إلى طبرية لزيارة ضريحه .

وقد نقش أنصاره على قبره بطبرية الكتابة الآتية : « دُفن فى هذا القبر معلمنا موسى بن ميمون مختار الجنس البشرى » . ولم يرض رجال المعارضة من اليهود عن هذه الكتابة ؛ فأوعزوا إلى أحد الكتاب ، وهو المعروف بسليمان قصير القامة (שלמה קטן) بأن ينقش خلسة على قبره كتابة أخرى نصها : « دُفن فى هذا القبر موسى بن ميمون الطريد والمحروم والكافر »[١] .

هاتان الكتابتان اللتان تعبران عن عواطف طائفتين متنازعتين أكثر من أى أمر آخر تبينان مبلغ الكراهة التى كانت بين أنصار موسى بن ميمون وأعدائه وهى عداوة شغلت أغلب العصور منذ وفاة موسى بن ميمون إلى زمن غير بعيد من عصرنا .

ولعلّ من الوفاء له ما فعله الآن أهل قرطبة من إطلاق اسم موسى بن ميمون على الشارع الذى وُلد فيه تعظيماً لذكراه ، ورفعة للأندلس التى أنجبته (Calle de Maimonides)

* * *

مشكل: اسلام أسرة ميمون بن يوسف قبل استيطانها مصر

ليس فى جميع المصادر اليهودية أقل إشارة إلى إسلام أسرة ميمون فى الأندلس أو فى المغرب الأقصى ، وقد مرّت قرون كثيرة استمر فيها النضال الشديد بين أنصار موسى بن ميمون وأعدائه وفى أثناء هذه الحملات الشعواء لم يرم أحد موسى

---

(١) שלשלת הקבלה طبع أمستردام ص ٢٣ ب

بأنه خرج على دين أسلافه فى أى مرحلة من مراحل حياته .

أما فى سنة ١٧٠٧ ب . م . فقد نشر العالم بسناج[١] اعتماداً على ما ورد فى كتاب تاريخ مختصر الدول لأبى الفرج الملطى المعروف بابن العبرى[٢] أن أسرة ابن ميمون أسلمت فى أثناء إقامتها بالأندلس .

وقد أدّى انتشار هذا الخبر فى الأندية العلمية اليهودية إلى فتنة أدبية انقسم المؤرخون من أجلها إلى فئتين : الفئة الأولى تناصر العالم بسناج وتجمع على ذلك أدلة مختلفة من مصادر شتى ، ومن مؤلفات موسى بن ميمون نفسه ، وكانت الأخرى تفند زعم الفئة الأولى بكل ما أوتيت من حماسة و برهان ، وعلى كل حال انه مما لا شك فيه أن هذه المشكلة أوجدت حركة مباركة وعناية زائدة بين مؤرخين كثيرين هى البحث المفصل الدقيق فى حياة ابن ميمون ، وفى المشاكل المختلفة فى حياة اليهود فى ذلك العصر ، وفى حياة الإســـلام بالأندلس والمغرب الأقصى أيضاً .

فلنبدأ إذاً بالبحث فى المراجع العربية التى كانت السبب فى ظهور هـذه العاصفة العلمية ، ثم ننتقل إلى سرد نظريات الفئتين المتنازعتين من مؤرخى اليهود حتى نتمكن من الوقوف على مبلغ ما فى هذه الرواية من الصحة والمبالغة .

يقول أبو الفرج الملطى[٣] : « . . . وفى سنة خمس وستمائة مات موسى بن

---

(١) Basnage : Histoire des Juifs depuis Jésus Christ Jusqu'à présent. Tome V. P. 1616 : Abulpharage dit même que Maimonide changea de religion et qu'il se fit Musulman jusqu'à ce qu'il eût mis de l'ordre à ses affaires ; il passa en Egypte pour y vivre en liberté. Ses amis ont nié la chose.

(٢) وقد طبع هذا الكتاب لأول مرة ســـنة ١٦٦٣ ب . م بأكسفورد بالعربية واللاتينية طبعه العالم بوكوك .

(٣) غريغوريوس أبو الفرج بن هرون المعروف بابن العبرى ، توفى فى حدود ســـنة ١٢٨٦ ب . م .

ميمون اليهودى الأندلسى ، وكان قد قرأ علم الأوائل بالأندلس وأحكم الرياضيات وقرأ الطب هناك فأجاده علماً ولم يكن له جسارة على العمل وأكره على الإسلام فأظهره وأسرّ اليهودية ، ولما ألزم بجزئيات الإسلام من القراءة والصلاة فعل ذلك إلى أن أمكنته الفرصة فى الرحلة بعد ضم أطرافه : فخرج من الأندلس إلى مصر ومعه أهله فنزل مدينة الفسطاط بين يهودها فأظهر دينه وارتزق بالتجارة وما يجرى مجراها ، ولما ملك العزيز مصر وانقضت الدولة العلوية اشتمل عليه القاضى الفاضل عبد الرحيم بن على البيسانى : ونظر إليه وقرر له رزقاً ، وكان يشارك الأطباء ولا ينفرد برأيه لقلة مشاركته . ولم يكن وقفاً فى المعالجة والتدبير[١] .

وكان عالماً بشريعة اليهود وصنف كتاباً فى مذهب اليهود سمّاه بالدلالة ، وبعضهم يستجيده وبعضهم يذمه ويسميه الضلالة ، وغلبت عليه النحلة الفلسفية وصنف رسالته فى المعاد الجسمانى وأنكر عليه مُقدمو اليهود فأخفاها إلا عمّن كان يرى رأيه ، ورأيت جماعة من يهود بلاد الفرنج الغُتْم[٢] بأنطاكية وطرابلس يلعنونه ويسمونه كافراً ، وله تصنيفات حسنة فى الرياضيات ومقاربة فى الطب ، وابتلى فى آخر أيامه برجل من الأندلس فقيه يعرف بأبى العرب وصل إلى مصر وحاققه على إسلامه ورام أذاه فمنعه عنه القاضى الفاضل وقال له : رجل يكره لا يصح إسلامه شرعاً ، ولما قربت وفاته تقدّم إلى مخلفيه أن يحملوه إذا انقطعت رائحته إلى بحيرة طبرية فيدفنوه هناك لما فيها من قبور صالحيهم ؛ ففعل به ذلك »[٣] .

---

(١) على أن ما وصل إلينا من رسائل ابن ميمون يناقض ما جاء عند أبى الفرج والقفطى من أنه كان يمارس الطب عمليا وكان المرضى من جميع النحل يجتمعون إليه للاستشفاء وكذلك يشهد له ابن أبى أصيبعة بأنه كان أوحد زمانه فى أعمال الطب .

(٢) الغتمة بالضم العجمة فى النطق والغتمى من لا يفصح شيأ .

(٣) تأريخ مختصر الدول لابن العبرى طبع بيروت سنة ١٨٩٠ ص ٤١٧ — ٤١٨ .

وكان ابن العبرى قد نقل عن كتاب تاريخ الحكماء للقفطى ما ذكره عن موسى بن ميمون .

على أننا إذا رجعنا إلى ما ذهب إليه القفطى فى هذا الصدد لا يمكننا أن نعرف منه هل أخذ كلامه هذا عن روايات متداولة على ألسنة الناس من اليهود والمسلمين أو عن معلومات مدوّنة اقتبس منها ما شاء ، ويقول القفطى : « . . . وكان موسى ممّن أظهر الإسلام بمدينة قرطبة وأقام ، ولما أظهر شعار الإسلام ألزم بجزئياته من القراءة والصلاة . ففعل ذلك إلى أن أمكنته الفرصة فى الرحلة بعد ضمّ أطرافه فى مدة احتملت ذلك وخرج عن الأندلس إلى مصر ومعه أهله ونزل مدينة الفسطاط بين يهودها فأظهر دينه وسكن محلة تعرف بالمصيصة (١) وارتزق بالتجارة فى الجواهر وما يجرى مجراها وقرأ عليه الناس علوم الأوائل ، وذلك فى آخر أيام الدولة المصرية العلوية وراموا استخدامه فى جملة الأطباء وإخراجه إلى ملك الفرنج بعسقلان فإنه طلب منهم طبيباً فاختاروه فامتنع من الخدمة والصحبة لهذه الواقعة وأقام على ذلك (٢) ، ولما ملك المعز مصر وانقطعت الدولة العلوية اشتمل عليه القاضى الفاضل عبد الرحيم بن على البيسانى ونظر إليه وقرر له رزقاً ؛ فكان يشارك الأطباء ولا ينفرد برأيه لقلة مشاركته ، ولم يكن وقفاً فى المعالجة

(١) ولعلها المصاصة المذكورة عند المقريزى وابن دقاق كما جاء ذكر ذلك فيما مضى .

(٢) ولم يذكر القفطى اسم ملك الأفرنج الذى كان فى حاجة إلى طبيب مصرى ، ولم تذكر لنا المصادر الأوروبية عن ذلك شيئاً ، فاذا رجعنا إلى التاريخ وجدنا أن ملوك الفرنج الذين حكموا فلسطين منذ استوطن موسى بن ميمون مصر إلى يوم حطين الذى وقع فيه آخر ملوك بيت المقدس من الصليبيين فى أيدى المسلمين كانوا أربعة : أولهم المريك بن بردويل الثالث وقد توفى سنة ١١٧٣ ، والثانى بردويل الرابع وقد توفى سنة ١١٨٥ ، والثالث بردويل الخامس وقد توفى سنة ١١٨٦ ، وكان رابعهم وآخرهم جويدا من لوسينيان (راجع Chwolson : Literaturblatt des Orients. 1846. No. 20. p. 348)

والتدبير[١] وتزوج بمصر أختاً لرجل كاتب من اليهود يعرف بأبى المعالى كاتب أم نور الدين على المدعو بالأفضل بن صلاح الدين يوسف بن أيوب وأولدها ولداً هو اليوم طبيب بعد أبيه بمصر ، وتزوج أبو المعالى أخت موسى وأولدها أولاداً منهم أبو الرضى طبيب ساكن عاقل يخدم آل قليج أرسلان ببلاد الروم . ومات موسى بن ميمون بمصر فى حدود سنة خمس وستمائة ، وتقدم إلى مخلفيه أن يحملوه إذا انقطعت رائحته إلى بحيرة طبرية ويدفنوه هناك طلباً لما فيها من قبور بنى إسرائيل ومقدميهم ، ففعل به ذلك . . . . وابتلى فى آخر زمانه برجل فقيه من الأندلس يعرف بأبى العرب ابن معيشة وصل إلى مصر واجتمع به وحاققه على إسلامه بالأندلس وشنع عليه ورام أذاه فمنعه عنه عبد الرحيم بن على الفاضل وقال له : رجل مكره لا يصح إسلامه شرعاً »[٢] .

ولا نعلم هل اتصل القفطى بمصر بموسى أم لم يتصل حتى نعلم قيمة ما دوّنه عنه .

على أنه ليس من الضرورى أن يكون القفطى قد لفّق خبر إسلام أسرة موسى بن ميمون وقصة أبى معيشة من تلقاء نفسه ، ولكنه قد يكون وصل إليه من مصدر نجهله ، وليس من البعيد أن يكون أعداء موسى من اليهود هم الذين نشروا تلك الأراجيف بين الجماهير حتى تنفر من مصنفاته ؛ على أنه لم يجرؤ أصحاب هذه الأراجيف والإشاعات — على فرض أنهم كانوا من اليهود — أن يدوّنوا نظرياتهم ، لأنه ليس لدينا إلى اليوم فى كل ما كتب عنه أقل إشارة إلى إسلام

(١) هـذا يناقض ما ذكره القفطى نفسه فى أن الاختيار وقع على موسى لمعالجة ملك الأفرنج .

(٢) تاريخ الحكماء ص ٣١٨ — ٣١٩ .

أسرته أو إلى رواية أبى معيشـة لا تلميحاً ولا تصريحاً ، لا فى مقالات أنصاره ورسائلهم ولا مقالات أعدائه .

وهناك رأى آخر للعالم مونك يقول فيه : ربما كان أبو الحجاج يوسف بن عقنين من تلاميذ موسى هو الذى أفضى بأخبار إسلام أسرة أستاذه لصديقه الحكيم القفطى (١) .

والمرجع العربى الثانى الذى يشير إلى إسلام ابن ميمون هو كتاب « عيون الأنباء فى طبقات الأطباء » لابن أبى أصيبعة الذى عاش بين سنة ٦٠٠ إلى ٦٦٨ هـ وقد ورد فيه ما يأتى : « هو الرئيس أبو عمران موسى بن ميمون القرطبى اليهودى ، عالم بسنن اليهود ويُعد من أحبارهم وفضلائهم ، وكان رئيساً عليهم فى الديار المصرية ، وهو أوحد زمانه فى صناعة الطب وفى أعمالها ، متفنن فى العلوم ، وله معرفة جيدة فى الفلسفة ، وكان السلطان الملك الناصر صلاح الدين يرى له ويستطبه ، وكذلك ولده الملك الأفضل علىّ ، وقيل إن الرئيس قد أسلم فى المغرب وحفظ القرآن واشتغل بالفقه ، ثم إنه لما توجه إلى الديار المصرية وأقام بفسطاط مصر ارتد . . . » (٢)

لماذا يكتفى ابن أبى أُصيبعة بكلمة « وقيل » مع أنه قد أقام بمصر مدة طويلة وعاشر ابراهيم بن الرئيس موسى ؟ ولِمَ لَمْ يبحث عن كشف هذه المشكلة ؟ وهل كانت « وقيل » التى وردت فى عبارته نتيجة للأراجيف التى لم يجرؤ الناس على التصريح بها خوفاً من أن تؤدى إلى فتنة بين اليهود أنفسهم ؟

---

(١) Notice sun Joseph ben Jehouda, Journal Asiatiqne 1842 Juillet 1 — 70.

(٢) عيون الأنباء ، طبع العالم ميلر سنة ١٨٨١ جـ ٢ ص ٤٩٠ .

ثم لا يذكر ابن أبى أصيبعة قصة أبى العرب ابن معيشة كأنه لم يعرفها مطلقاً فكيف يمكننا أن نؤول ذلك ، يحدث مثل هذا الحادث بمصر و يتهم رئيس الطائفة الإسرائيلية ، وطبيب الملك الأفضل بتهمة الردة عن الدين دون أن يكون لذلك رجة فى الدوائر الإسلامية المصرية . إن هذا نفسه يدل على أنه لم يكن شاهد عيان لهذه الحادثة ؛ بل وصلت إليه عن طريق الرواة . . .

والعالم عبد اللطيف البغدادى الذى وصل إلى مصر سنة ١١٩١ يقول مانصه : « . . . وكان قصدى فى مصر ثلاث أنفس : ياسين السيميائى والرئيس موسى بن ميمون اليهودى ، وأبو القاسم الشارعى ، وكلهم جاءونى . . . . . وجاءنى موسى فوجدته فاضلاً لا فى الغاية ، قد غلبت عليه الرياسة وخدمة أرباب الدنيا . . . . . وعمل كتاباً لليهود سماه كتاب الدلالة ولعن من يكتبه بغير القلم العبرانى ، ووقفت عليه فوجدته كتاب سوء . يفسد أصول الشرائع والعقائد ؛ بما يظن أنه يصلحها[1] » .

وبذلك يكون العالم البغدادى قد حكم حكماً قاسياً على كتاب « دلالة الحائرين » فكيف لم يذكر كلمة كبيرة أو صغيرة عن حادثة أبى معيشة لو كانت صحيحة ؛ مع أنها كانت أشد فى غمزه وانتقاده من كتاب دلالة الحائرين .

ثم إن أعداء موسى من اليهود لم يحجموا عن التقرب إلى قسس الدومينقيين والإلحاح عليهم فى إحراق كتبه — كما يتضح ذلك فيما بعد — فهل من المعقول أن يغفلوا هذه الحادثة مع ما فيها من إثارة لنفوس الجماهير اليهودية فى البلدان المختلفة عليه .

---

(١) عبد اللطيف البغدادى فى مصر ، طبع بمطبعة المجلة الجديدة بالقاهرة ص ٩ وعيون الأنباء ج ٢ ص ٢٠٥ .

ولنا ملاحظة أخرى على القفطى صاحب المصدر الوحيد لحكاية أبى العرب ابن معيشة فهو يقول إن موسى نزح من الأندلس إلى مصر مباشرة ، والواقع أن الأمر ليس كذلك ؛ إذ أن موسى هاجر من قرطبة إلى المرية بالأندلس وأقام بها من سنة ١١٤٨ إلى سنة ١١٦٠ بعد أن فتحها أنصار ابن تومرت . ثم هاجر إلى المغرب وأقام به إلى سنة ١١٦٥ . ثم نزح إلى فلسطين فمصر ؛ فمن هنا نعلم أن القفطى لم يستمد معلوماته عن موسى من مصادر موثوق بها .

والذى لا شك فيه أن أسرة ابن ميمون مكثت على دين أسلافها طيلة الأعوام التى أقاموها بالمرية ، أى حوالى ثلاث عشرة سنة بعد خروجهم من قرطبة ولم يكونوا ممّن مكثوا بقرطبة وتظاهروا بالإسلام .

وعلى العموم إن معلومات القفطى التاريخية عن ابن ميمون غير كافية وأن ما ذكره عن مؤلفاته كان عن طريق السماع من أعدائه من اليهود يدل على ذلك قوله : « وغلبت عليه النحلة الفلسفية فصنف رسالة فى إبطال المعاد الشرعى وأنكر عليه مقدمو اليهود أمرها ؛ فأخفاها إلا عن من يرى رأيه فى ذلك »[1] ، وهذا هو ما دوّن فى كتاب ابن ميمون العبرى (مثانى التوراة) ، كما يأتى شرح ذلك فيما بعد ، وهو كتاب لم يُتَح للقفطى أن يطلع عليه بنفسه .

وكذلك نقل ابن العبرى عن القفطى دون أن يتبصر فيما نقل ؛ بل اكتفى بالسماع دون البحث فى مؤلفات ابن ميمون .

وقد ذكر صلاح الدين بن الصفا خليل بن أيبك الصفدى الذى عاش بين سنة ٦٩٦ — ٧٦٤ هـ قصة أخرى فى كتابه الوافى بالوفيات ، فقال إن موسى بن ميمون كان يصلى مع المسلمين التراويح فى السفينة التى أقلته من بلاد المغرب

(١) تاريخ الحكماء ص ٣١٩ .

الأقصى إلى الشرق . ثم نزل إلى البر وسافر إلى دمشق حيث دعى إلى القاضى محيي الدين بن الزكى لما اشتد عليه مرضه فى ذلك الحين ؛ فعالجه إلى أن أبلّ المريض إبلالاً تامًّا وأراد أن يجازيه فأبى ابن ميمون ؛ ولكنه عرض عليه أن يوقع على عقد بيت اشتراه بدمشق وقدم تاريخ الشراء خمس سنواتٍ ولم يلتفت القاضى إلى ذلك ، ثم رحل موسى إلى مصر وأظهر يهوديته وأصبح طبيباً فى دار القاضى الفاضل إلى أن جاء بعض المسلمين من الذين نزحوا معه فى السفينة من المغرب فحاققوه أمام القاضى الفاضل بسبب ردته فأخرج موسى عقد البيت وقدمه إلى القاضى قائلاً إنه فى السنة التى يزعم فيها أصحاب الدعوى بأنه اشترك معهم فى صلاة التراويح على ظهر السفينة كان بدمشق حيث اشترى فيها داراً ؛ فلما اطلع عليه القاضى عرف توقيع القاضى الدمشقى محيي الدين ، فلم يشك فى أقوال طبيبه فتركه ، وهكذا أنقذ ابن ميمون بوساطة تقديم التاريخ نفسه من الهلاك[١] .

ويلاحظ العالم مرجوليوث على هذه القصة أن محيي الدين بن الزكى أصبح قاضياً فى دمشق فى سنة ٥٨٨ هـ وأن موسى وصل إلى مصر سنة ٥٦٣ هـ ولم يخرج منها إلى وفاته ، وأنه اتجه من عكا إلى بيت المقدس فالخليل فمصر ، ولم يزر دمشق مطلقاً . فلا يجوز إذاً أن يعالج موسى بن ميمون القاضى محيي الدين بن الزكى خمساً وعشرين سنة قبل أن يتولى القضاء ؛ كما لا يجوز أن يذيل وثيقة رسمية بامضائه قبل وصوله إلى هذا المنصب .

ويتضح كذلك أن ابن ميمون وصل إلى عكا فى شهر مايو من سنة ١١٦٥ وكان شهر الصيام فى تلك السنة موافقاً لشهر يوليو — لا مايو — فكيف يشترك

---

(١) راجع D. S. Margoliouth : The Legend of the Apostasy of Maimonides. Jewish Quarterly Review. vol. XIII. p. 539 — 541.

موسى فى صلاة التراويح قبل حلول شهره [١] .

وكذلك يعتقد مرجوليوث أن الغرض من تلفيق هذه القصة لم يكن الحط من كرامة موسى أمام الجماهير اليهودية ، و إنما كان هنك طائفة من الأطباء ذوى الأطماع فاختلقوا هذه الرواية للنيل من كرامة الوزير عبد الرحيم بن على البيسانى القاضى الفاضل أمام الرأى العام الإسلامى بمصاحبته لطبيب ارتد عن دين الإسلام .

وفى هذه المناسبة نريد أن نشير إلى رسالة فرنسية دبجها المرحوم العلامة أحمد زكى باشا عن طاس الشفاء للسلطان صلاح الدين بن يوسف الأيوبى ذكر فيها حادثة ابن ميمون مع أبى العرب ابن معيشة قائلاً إن يهوديا كان قد أجبر على تغيير دينه بالأندلس وكان قد حفظ القرآن وأصبح عالما ممتازاً فى مذهب ابن مالك ولكنه بقى على دين أسلافه بينه و بين نفسه إلى أن فرّ من تلك الديار إلى مصر التى كانت قد أخذت بقسط وافر من الحرية فى أيام صلاح الدين وقد فتح اليهودى متجراً يبيع فيه مجوهرات وأصبح حانوته شبه مدرسة اجتمع حوله فيها تلاميذه ليتلقوا عنه دروساً فى الفلسفة والطب وعلوم الشريعة . وفى ذات يوم وصل أبو العرب ابن معيشة من الأندلس إلى الفسطاط فعرف ذلك اليهودى فصاح بأعلى صوته أن الذى يجلس فى هذا المتجر مسلم ارتد عن دينه ، فاجتمع حوله خلق عظيم ، وسيق اليهودى إلى القاضى الفاضل خائفاً مذعوراً وهو بالميت أشبه منه بالحى وقد عرف الحكم عليه قبل أن يفصل فى أمره كما عرف ذلك جمهور الناس لأن حكم المرتد عن الإسلام ليس خافياً . وأما القاضى الفاضل فإنه

---

(١) راجع مقالة العالم خولسون (Chwolson) فى المجلة Literaturblatt des Orients 1846 p 342 — 351 الذى فيها عين التاريخ الميلادى لرحلة موسى بن ميمون من المغرب إلى المشرق .

بعد أن سمع كلام أبى معيشة نطق بالحكم : رجل مكره لا يصح إسلامه هل تعلمون من كان ذلك اليهودى هو الحبر موسى بن ميمون الذى أصبح طبيباً خاصاً للملك صلاح الدين الأيوبى وأبنائه(١) .

ومع أن العلامة أحمد زكى باشا قد اعتمد فى سرد أخباره عن ابن ميمون على ما ورد عن القفطى فانه قد نسى أن حادثة أبى العرب ابن معيشة وقعت فى أُخريات أيام موسى وهو رئيس الطائفة الإسرائيلية وطبيب القاضى الفاضل وأُسرة السلطان فأين الوصف عن الفيلسوف صاحب الجواهر الذى سيق برفقة جمهور حافل إلى القاضى . هذه تفاصيل خيالية تصدر عن أديب فى سرده روايات قصصية لا فى وصف حوادث تاريخية لم يذكرها غيره من المتقدمين والمتأخرين . . .

أما علماء اليهود الذين وافقوا على أن أُسرة موسى أظهرت الإسلام فيعتمدون على ما ورد عن القفطى وابن أبى أُصيبعة لأنهم يعتبرونهما من الثقات بحكم وجودهما فى عصر موسى و بحكم تمكنهما من الاجتماع بمن كان على اتصال مستمر به ، ثم يستشهدون بنصوص مختلفة من رسالة وضعها وهو بالمغرب مدافعاً فيها عن إخوانه الذين اعتنقوا الإسلام رغم أنفسهم و يقولون إن من هذا الدفاع شبه موافقة على ما فعلوا و يستشهدون أيضاً بخطاب أرسله إلى رئيس طائفة اليهود بعكا يقول فيه « إن الوشاة همّوا بقتلى » قائلين إن هذه إشارة إلى ابن معيشة .

على أن ما ورد فى الخطاب لا يدل مطلقاً على وشاية من النوع الذى ذكره القفطى عن أبى العرب ابن معيشة لأن حادثة أبى العرب على فرض صحتها إنما حدثت فى أخريات أيام موسى ، وعندنا أن الإشارة إلى وشاية الواشين الذين

---

(١) Ahmed Zaki Pacha : Coupe magique dédiée à Salah Ad-din. Bulletin de l'Institut Egyptien. Serie V. Tome. X. Année 1916. p. 281. ff.

همّوا بقتل ابن ميمون إنما ترجع إلى دسائس يحيى رئيس الطائفة كما ذكرنا من قبل ، وهى توافق الزمن الذى كتب فيه الخطاب المذكور .

وكان كرمولى أول من أثار هـــذه المسألة عند اليهود [١] ثم سلك جيجر مسلكه فى رسالة قيمة عضده فيها [٢] وكذلك مونك [٣] وجرتس [٤] و ى ه . ويس [٥] و يوست [٦] و بير [٧] .

أما أغلب القائلين بأن أسرة موسى لم ترتد عن دينها مطلقاً فى الأندلس ولا فى المغرب فهم من مستشرقى اليهود ، وهـــذا القول هو الغالب عند المحدثين من الباحثين يوافق عليه العالم مِتْوُخ [٨] إذ يقول : . . . ولعل أقطع دليل على عدم إســـلامه أنه فى أثناء الجدل العنيف الذى قام حول كتابه دلالة الحائرين والذى لم يترك فيــه خصومه نقداً أو مثلبة إلا وصموه بها لم يرمه واحد من غلاتهم بأنه اعتنق الإسلام ، وكان لا بد لهم من مثل هذا النقد لو أنه أسلم حقيقة إذ أن إسلامه لا يمكن أن يبقى سراً محجوباً عنهم .

---

(١) J. Carmoliy : Maimonides und seine Zeitgenossen : Israelitische Annalen 1939—40. Univers Israelite 1857—1858.

(٢) Abraham Geiger : Moses ben Maimon. Breslau 1850.

(٣) S. Munk : Notice sur Joseph ben Jehuda : Journal Asiatique 1842 Juillet 1—70. Archives Israelites. 1851. p 319.

(٤) H. Graetz : Geschicht der Juden. Vol. VI. p. 316

(٥) י. ה. וייס : משה בן מימון

(٦) Jost. I. M : Geschichte des Judentums. Vol II p 33—34
Jost. J. M : Geschichte der Israliten. Vol. VI. p. 172.

(٧) Peter Beer : Leben und Wirken des Rabbi Moses ben Maimon. Prag. 1834.

(٨) راجع مقالة العلامة Eugen Mittwoch فى دائرة المعارف الاسلامية المترجمة إلى العربية المجلد الأول ص ٢٨٧ — ٢٧٨ .

بهذا المعنى كتب جميع أصحاب القول الثانى ، ويعد منهم لبرخت [١] ورابورت [٢] ، وبوكفتسر [٣] ، وهولوب [٤] ، وكاهان [٥] ، ومرجوليوث [٦] ، ومسكاتو [٧] ، ويعقوب موسى طوليدانو [٨] ، وفريدلندر [٩] ، وأدولف وَيْس [١٠] ،

---

(١) F. Lebrecht : Magazin für die Literatur des Auslandes 1844.

(٢) ש. י. רפאורט : ישורון ج ٣ ص ١٣١ כרם חמד ج ٢ ص ١١٤ .

(٣) T. Bukofzer : Maimonides in Kampfe mit seinem neuesten Biographen Peter Beer Berlin 1844.

(٤) ד. האלוב : תולדות רבנו משה בן מימון וינה سنة ١٧٨٤ ص ١٤ — ٢٠ .

(٥) H. Kahan : Hat Maimonides den Krypto — Mohammedanismus gehuldigt ?

(٦) D. F. Margoliouth : J. Qu. R. vol. XIII. p. 539

(٧) Moscatto : Die Juden in Spanien u. Portugal und die Inquisition. Deutsch von Kayserling. Hanover. 1878. p. 18—19.

(٨) נר המערב להרב י. מ. טולידאנו ירושלם תרע"ז ص ٣٣ — ٣٤ .

(٩) The Guide for the Perplexed by Moses Maimonides translated by M. Friedlaender London 1904. فى المقدمة لهذا الكتاب يذكر المؤلف ما يأتى : Carmoly, Geiger, Munk and others are of opinion that the treatise of Maimonides on involuntary apostasy as well as the accounts of some Mohammedan authors contain strong evidence to show that there was a time when the family of Maimon publicly professed their belief in Moh. A critical examination of these documents compels us to reject their evidence as inadmissible..... p. XVIII.

(١٠) Moses ben Maimon : Führer der Unschlüssigen Uebersetzt von Adolf Weiss. Leipzig. 1923. p. L VII — L XIII.

وألبوجن [١] ، وهابر شتام [٢] ، وأهم من جمع فى هـذا الموضوع العالم برلينر [٣] فقد ناقش جميع من كان على الرأى الأول مناقشة شديدة ورجح فى النهاية أن أسرة ابن ميمون بقيت فى جميع أطوار حياتها بالأندلس والمغرب على دين آبائها .

هذا مجمل القول فى مسألة لا يمكن الترجيح فيها نهائيًّا ، على أننا نميل الى أن الأقرب إلى الحقيقة هو القول الثانى .

وأخيراً لا أرى بدًّا من الإشارة إلى أنى لم أثر هذا الموضوع رغبة فيه لذاته و إنما أثرته لكى لا ينقص بحثى من أمر يتعلق بموسى بن ميمون من ناحية ، ومن ناحية أخرى لأنه كان سبباً فى حركة فكرية مباركة اشترك فيها فطاحل علماء اليهود فظهرت مدوّناتهم فى الأدب اليهودى الذى كتب بلغات شتّى مشتملة على تاريخ اليهود والمسلمين فى القرن الثانى عشر بإسهاب وتفصيل .

---

(١) J. Elbogen : Abraham Geigers Leben und Lebenswerk. 1910. p. 332.

(٢) הלברשטאם : ישורון ج ٤ ص ٢٣ — ٣٦ .

(٣) راجع مجموعة Guttmann ج ٢ ص ١٠٣ — ١٣٠ ، مقالة A. Berliner : Zur Ehrenrettung des Maimonides.

الباب الثانى

مؤلفات موسى بن ميمون الدينية

موسى بن ميمون يؤلف رسالتين قبل هجرته إلى المغرب فى عنفوان شبابه — الأولى فى حسبان الميقات للأعياد اليهودية والثانية فى أسس المنطق — ما شرحه ابن ميمون لبعض أسفار التلمود ذهب أدراج الرياح بسبب تنقلات أسرته إلى البلدان المختلفة — تفسيره لأسفار المشنا المسمى بالسراج — مصنفه تثنية التوراة فى الفقه والتشريع الاسرائيلى — ما بين تثنية التوراة والتلمود ؟ — المصادر التى اعتمد عليها فى تأليفه كتاب تثنية التوراة — أسلوب موسى بن ميمون العبرى — كتاب الفرائض الذى أصدره ابن ميمون قبل تثنية التوراة — المعارضة الشديدة لتثنية التوراة — إبراهيم بن داود (ראב"ד) زعيم المنتقدين لموسى ابن ميمون — رأى موسى فى البعث والآخرة — مراسلات ابن ميمون وما لها من الأثر فى تاريخ اليهود فى القرن الثانى عشر — المراسلات المزورة المنسوبة لابن ميمون — مقالته فى السعادة — رسالته إلى يهود اليمن — تهذيبه لكتابى ابن أفلح وابن هود الأندلسيين .

كان موسى بن ميمون قد بدأ بالتدوين فى المرية قبل أن تبلغ سنه الثالثة والعشرين ، وكانت باكورة أعماله رسالتين : الأولى بالعبرية فى حسبان الميقات للأعياد اليهودية (١) ، وكان الغرض من هذه الرسالة شرح النسىء وكيفية معرفة الأشهر العبرية القمرية من السنة الشمسية لتعيين الأعياد اليهودية ، وقد وضعها بطريقة سهلة جذابة لا يحتاج قارئها إلى مرشد ؛ ومع أن الموضوع جاف ليس

---

(١) يعتقد العالم شتينشنيدر أن هذه الرسالة كانت قد وضعت بالعربية ثم ترجمها أديب مجهول إلى العبرية M. Steinschneider : Die Heb. Uebersetzungen des Mittelalters. Berlin. 1893. p. 599 وتعرف بالعبرية باسم מאמר העבור راجع קובץ אגרות הרמבם ص ١٧ .

فيه أكثر من أرقام فقد استطاع موسى أن يجعله شائقاً باستعماله الأمثلة الرائعة والملح . وعلى العموم ان هذا المصنف الصغير يظهر روح النظام والبحث المنطقى اللذين امتاز بهما فى جميع مدوناته الكبيرة .

أما الرسالة الثانية فقد وضعها لعلماء اليهود ذوى الإلمام بالأدب العربى الذين يحتاجون إلى علم الفلسفة والمنطق الإسلامى ، ويذكر فى بداية هذه الرسالة أن المنطق لا يعدّ علماً قائماً بذاته ، بل هو وساطة إلى تمرين التلميذ والمعلم على البحث وتنظيم التفكير تنظيماً معقولاً ، وهو للعقل كالقواعد للغة ، فكما تعين القواعد على فهم اللغة يرشد المنطق إلى مسالك الضبط وتنظيم العقل . . . وهكذا يشرح فى أربعة عشر فصلاً أسس المنطق لمن يريد أن يدرسه ، وقد وضع فى نهاية كل فصل جملة مصطلحات منطقية شرحها شرحاً وافياً ، حتى جمع فى رسالته ما يزيد على خمسة وسبعين ومائة مصطلح . وقد كتبت هذه الرسالة باللغة العربية ، ونقلها موسى بن تبون من علماء يهود جنوب فرنسا بعد مدة وجيزة من وفاة المؤلف إلى العبرية . على أن هناك ترجمة عبرية أخرى لهذه الرسالة وضعها فى الأندلس سنة ١٣٧٠ العالم يوسف لوركى (١) .

وفى ذلك العهد ، أى قبل هجرة أسرة ابن ميمون إلى المغرب الأقصى ، بدأ موسى يدوّن شرحاً لبعض أسفار التلمود البابلى الذى ذهبت أغلب صفحاته أدراج

---

(١) M. Steinschneider: Die Heb. Uebersetzungen. p. 435

وكانت هذه الرسالة قد لفتت أنظار العلماء المسيحيين فترجمها العالم سباستيان مينستر (Sebastian Münster) إلى اللغة اللاتينية سنة ١٥٢٧ ، وكان العالم موسى مندلسون Moses Mendelsohn الذى عاش من سنة ١٧٢٩ إلى سنة ١٧٨٦ ، وهو أكبر فيلسوف يهودى فى القرن الثامن عشر ، قد أشار على تلاميذه وأنصاره بدراسة هذه الرسالة ، فكان ذلك السبب المباشر لترجمتها إلى اللغة الألمانية .

الرياح فى أثناء تنقلاته الكثيرة قبل أن يصل الى مصر [١] .

وكذلك بدأ فى فجر شبابه يؤلف تفسيراً مفصلاً لكتاب المشنا [٢] ، غير أن الأسفار الكثيرة وما حل به من موت أبيه وأخيه عاقه عن إتمام بحثه إلى أجل ، ولما كتب له التغلب على المصاعب والمتاعب أكمل تفسيره هذا سنة ١١٦٨ ، وقد بلغ إذ ذاك الثالثة والثلاثين من عمره وسماه كتاب السراج [٣] ، وقد وضع فى صدره بحثاً وافياً عن تاريخ نشأة الرواية والإسناد عند اليهود .

والمشنا عبارة عن أسفار تشتمل على قوانين وشرائع مدوّنة بأسلوب موجز دقيق يؤدى أحياناً إلى غموض وإبهام ؛ لذلك لا يدرس إلاّ بمعاونة التلمود الذى شرح غوامضه ، وفسّر أسباب القوانين ، وناقش مذاهب المدارس المختلفة التى وردت فيه ؛ لذلك بقى إلى عهد موسى لا يفهم إلاّ بوساطة التلمود ، وكانت الجماهير

---

(١) فى المقدمة لكتاب السراج يذكر موسى بن ميمون : וחברתי פירוש בתלתא סדרי מועד, נשים ונזיקין לבד מארבע מסכתות.... וחברתי כמו כן פירוש לחולין לרוב הצורך אליו

ويلاحظ فى هذه المناسبة أن القفطى ذكر أن موسى بن ميمون « صنف شرحا للتلمود الذى هو شرح التوراة وبعضهم يستجيده » (تاريخ الحكماء ص ٣١٩) ولعله يقصد كتاب السراج الذى يشرح المشنا الذى يقول القفطى إنه شرح التوراة وتفسيرها ، وذلك لأن موسى ترجم من التلمود بعض الأسفار التى لم تنتشر كثيراً بين الجماهير اليهودية حتى يقول القفطى : وبعضهم يستجيده . وليس يستغرب عليه عدم تمييزه مدونات ابن ميمون وعدم معرفته الفرق بين المشنا والتلمود لأنه لم يقرأها وإنما اكتفى بما سمعه عنها .

(٢) المشنا هو أكبر مصنف عبرى بعد مجموعة أسفار الكتاب المقدس ، وهو مدون فى التشريع الاسرائيلى يستمد قوانينه من التوراة اعتماداً على روايات السلف الصالح ، وكان جامع المشنا يهودا هناسى الذى كان زعيم الطوائف اليهودية بفلسطين من سنة ١٦٥ — ٢١٠ ب . م (راجع ما ذكرته فى كتابى تاريخ اليهود فى بلاد العرب فى الجاهلية وصدر الاسلام ص ٨١ فى موضوع النسأة عند العرب والناسى عند اليهود) .

(٣) يميل العالم Derenbourg إلى الاعتقاد أن تسمية الكتاب بالسراج لم يكن من المؤلف بل من الذين أعجبوا به (راجع مجلة Revue des Etudes Juives. 1883. P. 307.)

لا تعنى به و إن كان العلماء أنفسهم يرجعون إليه فى بحثهم ؛ لهذا وضع موسى بن ميمون فى شرحه طريقة جديدة لدراسته ، حتى أصبح مرة أخرى علماً مستقلاً يدرس لذاته[1] .

وكان موسى يرجو لمؤلفه رواجاً عظيماً فى البلدان الإسلامية لطرافته فى الآداب اليهودية ، ولكونه كُتب باللغة العربية[2] ، ولكن الجموع اليهودية الشرقية لم تقبل عليه إقبالاً مرجوًا لأن مصنفات موسى بن ميمون لم تكن لتتوغل فى القلوب طفرة واحدة ، وكان طبيعيًا أن تمر برهة حتى تدركها العقول شأن مصنفات الفلاسفة والعلماء أول ظهورها .

و إذا كان كتاب السراج لم يلق قبولاً مرضيًا فى الشرق فإن يهود البلدان الغربية فى المغرب الأقصى والأندلس وجنوب فرنسا ؛ أخذوا يقبلون عليه إقبالاً عظيماً ، و بدأ شمو يل بن تبون ، و يهودا حريزى يترجمان بعض أجزائه ؛ على أن أغلب الأجزاء قد نُقل إلى العبرية حوالى قرن واحد بعد وفاة المؤلف ، ففى سنة ١٢٩٦ ألح يهود روما على العلاّمة سليان أدرث (שלמה אדרת) بمدينة برشلونة بتكوين لجنة تترجم جميع أجزاء السراج إلى العبرية تحت إشرافه فدعا إليه أحباراً من رجالات العلم وعهد إليهم بذلك ؛ فانتشر الكتاب انتشاراً عظيماً فى جميع البلاد التى كان يجهل فيها اليهود اللغة العربية .

و يجب أن نلفت الأنظار إلى أن السراج فى ثو به العبرى لم يَحْكِ الأصل فى أغلب أجزائه حكاية دقيقة ، لأن القوى التى اشتركت فى ترجمته لم تكن

---

(١) راجع مقالة הבבלי : הרמבם בחור בעל הלכה 1883 p 307 فى مجلة השלוח جـ ١٥ ص ١٤) .

(٢) راجع ما ذكره يهودا حريزى فى صدر ترجمته لكتاب السراج : ולא חברו כי אם לאשר לא ידעו לשון הקודש.

متعادلة ؛ إذ هناك من كان قويًّا فى اللغتين وضعيفاً فى القدرة على الترجمة ، أو بالعكس ؛ فنشأ عن ذلك التصرف والإبهام فى مواضع شتّى .

وقد أراد ابن ميمون فى أُخريات أيامه أن يتولّى بنفسه ترجمة كتابه إلى العبرية ، ولكن المنية عاجلته قبل أن يحقق أمنيته .

أما الأصل العربى فقد أهمله اليهود إهمالاً فاحشاً ؛ حتى أخذ العالم المسيحى بوكوك (Pockock) يترجم بعض أجزائه سنة ١٦٥٤ إلى اللغة اللاتينية تحت عنوان (Porta Mosis) ثم وضع العالم الهولاندى سيرنهوس (Surenhus) ، وكان أيضاً مسيحيًّا ، ترجمة كاملة لكتاب السراج نشره من سنة ١٦٩٨ إلى سنة ١٧٠٣ ؛ وترجمة العالم سيرنهوس دقيقة وصحيحة وقد عاق عليها بحاشية عظيمة الفائدة .

وكذلك نُقلت بعض الأجزاء من السراج إلى الألمانية والأسبانية .

على أن الجزأين المسميين بالفصول الثمانية ، والأصول الثلاثة عشر نُقلا إلى أغلب لغات البلدان التى فيها اليهود[١] .

وكان هذا الكتاب وحده يكفى لتخليد اسم ابن ميمون فى تاريخ اليهود ، ولكنه استمر فى التدوين حتى وصل فيه إلى أعلى درجة لم يبلغها غيره من مفكرى اليهود فى القرون الوسطى ، فألف كتاباً آخر أدّى إلى ثورة اجتماعية فى حياة اليهود الدينية ، ونعنى به كتاب تثنية التوراة (משנה תורה)

* * *

كان اليهود فى جميع البلدان يدرسون التلمود دراسة مستوفاة حتى رسخت

---

(١) وقد وضع الأديب إبراهيم يعرى فهرساً كاملا لجميع طبعات كتاب السراج التى ظهرت منذ ظهور المطبعة مع بحث مفصل فى جميع من اشترك فى ترجمته من العربية الى العبرية ، وهذا الفهرس مع مقدمته يدل على اطلاع واسع على مدونات موسى بن ميمون (راجع مجلة קרית ספר ج ٩ ص ١٠١ — ١٠٩ و ص ٢١٩ — ٢٣٤) .

فى قلوبهم تعاليمه وتغلبت على عقليتهم وظهر تأثيرها فى جميع نواحى حياتهم الدنيوية والدينية والعقلية (١) .

---

(١) بعد ختام المشنا فى القرن الثالث ب . م . أخذ أحبار اليهود فى فلسطين والعراق يدرسون التوراة على ضوء المشنا فتكونت مجموعات دينية تشريعية جديدة شغلت العقل اليهودى من منتصف القرن الثالث إلى القرن الخامس ب . م .

وينقسم التلمود إلى قسمين : القسم الأول يشتمل على تعاليم الأحبار فى أرض فلسطين ، وقد عرف بالتلمود الأورشليمى ، وكان يهود العراق يسمونه أيضاً بالتلمود الغربى بحكم وجود فلسطين فى الناحية الغربية من العراق ، كما أطلقوا عليه اسم تلمود أرض إسرائيل (תלמודא דמערבא، תלמודא דארעא דישראל)

وقد استمر تدوينه منذ أوائل القرن الثالث إلى نهاية القرن الرابع ب . م ، وانقطع قبل أن يتم شرحه وتعليقه على جميع أجزاء المشنا بسبب اضطهادات روما القاسية ، وكان ذلك بعد أن ارتقى قنسطنطين الأكبر عرش روما ، واعترف بالمسيحية ديناً رسميا للدولة ، فأخذ اليهود من ذلك الحين يعانون الأمرين فى جميع بلدان الدولة الرومانية ، وقد أدى ذلك إلى اضمحلال الحضارة اليهودية فانقطع الأحبار فى فلسطين عن تدوين التلمود .

أما التلمود البابلى فاستمر تدوينه من عهد ختام المشنا إلى أواسط القرن الخامس ب . م أى حوالى ثلاثة قرون وهو يشتمل على بحوث مستوفاة فى أربعة أجزاء كاملة من المشنا ، وعلى بعض الأسفار الأخرى من الجزءين الآخرين أيضاً .

وكان التلمود الأورشليمى يكتفى بالشرح أو التحليل لنص المشنا مع سرد مناقشة غير مطولة بين الأحبار ، ويعرض فى نهاية القول المرجع والأمر الفصل فى كل نظرية فقهية ومعاملة تشريعية .

أما التلمود البابلى فيفتح الباب على مصراعيه لمناقشات طويلة لا تنتهى إلى قول مرجح . ويبدو فيه أن المناقشة جاءت لتمرين عقلى وتدريب منطق ، وهو يشتمل على نظريات كثيرة فى الفلك والطبيعة وكل ما كان يشغل بال اليهود إلى القرن الخامس ب . م . ففيه إلى جانب الأحكام التشريعية مباحث فى التاريخ والروايات والقصص والآراء الكثيرة التى وصلت إلى الأحبار من البابليين والفرس ، وأدمجت كل هذه النظريات حتى تمثل تمثيلاً صحيحاً حقيقيا عقلية اليهود فى جميع نواحى حياتهم مدة ثلاثة قرون .

وقد جمع الحبر أشى (רב אשי) الذى تولى رياسة المدرسة الدينية اليهودية بمدينة سورا بالعراق من سنة ٣٧٦ — ٤٢٧ ب . م . مجلدات التلمود البابلى بعد أن هذبه ونقحه وقرأه على تلاميذه مرتين ، وبذلك يعد خاتم أسفار التلمود البابلى .

وكان ابنه ، والذين عاشوا معه فى ذلك العصر ، قد أضافوا الحواشى والهوامش إلى نصه الأصلى .

وقد عُدَّ سعديا الفيومى من أعظم العلماء الذين خدموا كتاب التلمود[(١)] وإسحٰق الفاسى[(٢)] وسليمان بن إسحق (רש"י) [(٣)] وغيرهم من العلماء ، وكان أغلبهم من أحبار جنوب فرنسا (בעלי התוספות) الذين وضعوا الحواشى والهوامش لشرح المعقد والغامض . وهؤلاء جميعاً لم يساعدوا رجال القضاء والتشريع مساعدة وافية ، لأنهم كانوا فى حاجة إلى بحث منظم فى علم الفقه الإسرائيلى حتى جاء موسى بن ميمون فأخرج مصنَّفاً استمده من التلمود وشروحه وهوامشه بعد أن صرف فيه مدة لا تقل عن عشر سنين وأطلق عليه اسم « تثنية التوراة » ، (משנה תורה)[(٤)] .

ولم يفكّر موسى فى بادئ الأمر أن يدوّن كتاباً ضخماً ينشر على الملإ فى

---

(١) ولد سعديا بن يوسف بمدينة الفيوم بمصر سنة ٨٩٣ ب . م . وتوفى بمدينة سورا بالعراق سنة ٩٤٢ ، وله مصنفات كثيرة ، دونت أغلبها باللغة العربية ، اشتهر منها كتابه التاج ، وهو يشتمل على ترجمة جميع أسفار العهد القديم .

(٢) ولد إسحق الفاسى ، الذى سمى باسم المدينة التى ولد بها ، فى سنة ١٠١٣ ب . م وقد أمضى أغلب سنى حياته بأمصار المغرب الأقصى إلى أن رحل فى شيخوخته إلى الأندلس حيث توفى بها سنة ١١٠٣ ، بعد أن بلغ التسعين من عمره ، وقد كان من أهم أحبار التلمود الذين عاشوا قبل موسى بن ميمون ، وكان ميمون من تلاميذه ، وله مؤلف فى التشريع الاسرائيلى عرف بكتاب الفقه (הלכות הרי"ף) .

(٣) ولد سليمان بن إسحق (רש"י) بمدينة طروا (Troyes) بفرنسا الشمالية سنة ١٠٤٠ ب . م . وتوفى بها سنة ١١٠٥ ، ويعتبر من فحول علماء اليهود فى القرون الوسطى بسبب شروحه أسفار الكتاب المقدس والتلمود البابلى ، وهى الشروح التى لا زالت إلى يومنا الحالى من أهم الطرق للبحث فى الكتاب المقدس والتلمود .

(٤) وتثنية التوراة يشتمل على أربعة عشر كتابا ، لذلك سمى بالعبرية : يد هحزاقا (יד החזקה) . أما « يد » فهى إشارة إلى الجمل من الحروف (ראשי תבות) لأن الياء تحسب بالعبرية بعشرة والدال بأربعة ، على أن هذه التسمية ليست من المؤلف (راجع M. Steinschneider : Cat. Bodl. مقال عن موسى بن ميمون) .

التشريع : بل أخذ يضع نماذج من القوانين كلما قرأ أو انتهى من قراءة باب ، أو فصل فى أدب التلمود لتكون مرجعاً له فى أثناء تأدية وظيفته الشرعية ، ثم لما كثر تدوين هذه الأحكام اتضح له أنها تفيد غيره من الأحبار والقضاة ، وكل من لم يستطع أن يستخلص نتائج علمه من دراسة محاورة أحبار التلمود .

و إذا كانت طريقة التلمود هى العرض للموضوع و إفساح المجال للمناقشة بين أصحاب المذاهب والآراء المختلفة . دون الترجيح فى أغلب المشكلات ، فإن موسى كان يعتمد على رجاحة عقله وعلى التقاليد الموروثة ويحكم حكماً فاصلاً ، وهو لا يجمع روايات ولا يدخل فى غمرة مناقشات ؛ بل يفصل تفصيلاً ويحكم حكماً صريحاً مبينا ، فمن هنا نراه لا يشير إلى مصادر ، أو إلى أسانيد ، أو إلى أصحاب المذاهب من أحبار التلمود ؛ إذ ليست المذاهب هى جوهر الموضوع الذى يبحثه .

ومع أنه يعتمد قبل كل شىء على التلمود البابلى ؛ فإنه لا يهمل أن يستمد معلوماته عن التلمود الأورشليمى إذا دعت الحاجة إلى ذلك ، أو من بقية المجموعات الأدبية اليهودية الدينية الأخرى مثل سِفْرَا (ספרא) ، وسِفرى (ספרי) ومْخِيلْتَا (מכילתא) ، وتَنْخُومَا (תנחומא) ، وروايات مدرسة الحبر إسماعيل (מדרש דבי רבי ישמעאל) ، وتُوسِفْتَا (תוספתא) ، وهى بقية المصادر التى لم تندمج فى مجموعة أسفار التلمود .

وكان موسى قد استعمل نسخة من التلمود البابلى ترجع إلى القرن السابع ب . م . كما استعمل مخطوطات أخرى من الآداب اليهودية وُجدت فى كنائس اليهود بمصر الفسطاط[1] .

---

(١) ويذكر موسى ، فى رسالة له إلى فنحاس بن مشولم رئيس الطائفة اليهودية =

وقد صنّف كتابه هـذا باللغة العبرية و بأسلوب يقرب من أسلوب المشنا ؛ إذ كان يعتقد أن أسلوب أسفار الكتاب المقدّس هو الذى يلائم الموضوعات الشعرية ولا يوافق المواضيع التشريعية التى يجب أن تكون خالصة من شوائب المجازات وفيض العواطف ، كما يجب أن تكون كل قضية نتيجة مباحثة منطقية مجرّدة عن الشعور والميول الوجدانية (١) .

وأسلوب موسى العبرى غنى فى المفردات دقيق فى التعبير ، وهو ليس بأسلوب للشنا الخالص ، كما أنه ليس بأسلوب الكتاب المقدس ، و إنما هو خلق جديد خاص به قد أثرت فيـه الأساليب النثرية العربية المألوفة عند علماء المسلمين فى عهده (٢) .

وكان أسلوب موسى بن ميمون العبرى قد أصبح المثل الأعلى لكل من دوّن فى التشريع فى العبرية (٣) .

= بالاسكندرية ، تفاصيل قيمة عن المصادر التى اعتمد عليها فى أثناء تأليفه كتابه ، كما يذكر الطريقة المثلى التى اختارها ، حتى يكون كتابه شاملاً لجميع تفاصيل التشريع الاسرائيلى (راجع קובץ אגרות הרמב״ם ج ١ ص ٣٥ — ٢٧) .

(١) ويقول موسى بن ميمون فى صدر مقدمته لكتاب تثنية التوراة : وقد رأيت ألا أدونه بلغة أسفار الأنبياء ، إذ أن ألفاظها لا تكفى فى أثناء البحث عن المعانى فى الموضوعات الفقهية ، ولم أضعه كذلك بلغة التلمود التى يفهمها أفراد قليلون ، وأسلوب التلمود عويص حتى على أصحاب الثقافة التلمودية ، لذلك وضعت كتابى بأسلوب قريب من المشنا ، الذى لا يصعب قراءته على أغلب أفراد الملة .

(٢) راجع مقالة العلامة ا . م . ليفشتس א.מ. ליפשיץ: [illegible] فى مجلة השלוח ج ١٥ ص ٤٤١ .

(٣) على أن العالم إبرهيم بن داود وهو من كبار منتقدى مصنف ابن ميمون فى التشريع كما يتضح ذلك فيما بعد — يعيب هذا الأسلوب ، ويرى أنه أدى إلى تشويه اللغة العبرية وإلى تحريف أساليب الأحبار ، وأنه يشتمل على الاستعارات والمجازات فى غير مواضعها المألوفة فى ذلك العصر عند كتاب اليهود (راجع M. Bacher : Zum sprachlichen Charakter des Mischnah Torah فى مجموعة جوتمان ج ٢ ص ٢٨١) .

وقبل أن ينشر موسى كتابه « تثنية التوراة » أذاع « كتاب الفرائض » ، وكان تمهيداً لكتابه الكبير ، وقد وضع هذا الكتاب باللغة العربية حتى يسهل على الجماهير استعمال كتابه الكبير فى التشريع الإسرائيلى ، وقد ترجمه فى الأندلس إلى العبرية ثلاثة من أعلام اليهود : هم موسى بن تبون ، وإبرهيم بن حسداى من مدينــة برشلونة ، وسليمان بن أيوب من مدينة غرناطة ، وكان ذلك بعد وفاة المؤلف[1] .

وقد كان من حظ كتاب « تثنية التوراة » أن انتشر انتشاراً عظيما حتى اقترح العالم يوسف بن جابر البغدادى على المؤلف أن يترجم كتابه هذا إلى العربية فلم يقبل ذلك منه .

وكان الناسخون قد انهالوا على الفسطاط لينقلوا النسخ لكثرة الطلب ، وكانوا يعرضون المخطوط ليوقع عليه حتى تعتمده الطوائف اليهودية .

و إذا كان هذا الكتاب قد أثار من ناحية إعجاب الطوائف اليهودية عامة ومجدته تمجيداً ؛ فإنه من ناحية أخرى كان مبدأ فتنة انقلبت على مرّ الزمن إلى عاصفة شديدة قسمت اليهود إلى شيعتين : واحدة تناصر موسى والأخرى تناوئه .

وأخــذ الناقمون والرجعيون ينتقصون من قيمة الكتاب بالطعن الفاحش ، و بالقول البذىء ، وقد انضم إليهم نخبة فاضلة من فطاحل علماء اليهود فى ذلك العصر ، وكان زعيمهم العالم إبرهيم بن داود الذى وضع كتاباً كاملاً خاصًّا بالنقد (השגות הראב״ד) ندد فيه بموسى بن ميمون ورماه بمثالب شديدة لحذفه أسانيد

---

(١) وقد نشر (Peritz) پريتس جزءاً من الأصل العربى سنة ١٨٨٢ بمدينة برسلو (Breslau) ، ثم أخرج بلوخ (Bloch) جميع فصــول النص العربى من كتاب الفرائض فى سنة ١٨٨٨ بمدينة باريز .

الرواية التلمودية ، و يرى أن ذلك نقص يؤدى إلى نسيان أسماء العظماء الذين دوّنوا فى الفقه الإسرائيلى[١] ، وكذلك ثار عليه بسبب ما أدخله فى كتابه التشريعى اليهودى من نظريات فلسفية مستقاة من مصادر غير إسرائيلية .

ومما لا شك فيه أن الكثير من ملاحظات إبرهيم بن داود صحيح ، ولكنك تشتم من نقده رائحة البغض والحسد إذ لم يكتف بالتعرّض لموضوع كتاب موسى بل يقصد فى أحوال كثيرة إلى الحط من قيمته[٢] .

وكذلك خشى إبراهيم بن داود أن يؤدى هذا الكتاب إلى انتشار الخمول بين القضاة الذين كانوا إلى ذلك الوقت فى حاجة لمراجعة مصادر التلمود قبل أن يفصلوا فى قضية من القضايا ، كما خشى أن يصبح القاضى مقيداً بقيود وضعها عالم واحد دون سواه .

وكان بين الذين خرجوا على موسى بن ميمون شموئيل بن على رئيس المدرسة الدينية بمدينة بغداد[٣] ، وماير أبو العافية من قادة الفكر بين يهود فرنسا ، وكان

---

(١) ويذكر موسى فى خطابه لفنحاس ، رئيس يهود الاسكندرية ، أنه يحزن كلما أقبل سائلهم عن مصدر حكم من الأحكام ورد فى كتابه ويقول : تارة أرشده إلى مايريد ، وطوراً آخر لا أستطيع أن أجد المصدر إلا بعد بحث وإعياء ، ولست أدرى كيف يهتدى غيرى إلى مصادر أغفلتها وأهملتها ... ولذلك سأشرع فى وضع سفر لارشاد القارئ إلى مواطن الأحكام غير العادية (راجع קובץ אגרות הרמבם جـ ١ ص ٢٦) .

(٢) وقد استعمل إبرهيم بن داود فى نقده عبارات جافة كثيرة مثل : « هذا تهويش وتخليط ليس له من الحق نصيب — خلط فى النظريات — هذا كلام صبيانى — كتبه ناشئ قليل المعرفة — هذا دليل يقتنع به الصبيان فعليه أن ينشره بينهم — هذا أسلوب الظلام ولا يهدى إلى مواطن النور — ليس هـذا من أساليب الحكماء بل من أساليب ذوى الحسد الطائش (راجع א.ה. וייס : התלדות ר' משה בן מימון וינא תרמא ص ٢٥ — ٣٠ וייס דור דור ודורשיו جـ ٤ ص ٣٠٠ — ٣٠١ .

(٣) يذكر الرحالة (ר' פתחיה מרגנסבורג) فتحيا من مدينة رجنسبورج أنه =

محور نقدهما يدور حول نظرية واحدة أهملها الميمونى — حسب رأيهما — عن سوء نية ، وهى أنه لم يقل فى كتابه الضخم شيئاً صريحاً عن المعاد الشرعى (תחית המתים) وفقاً لتعاليم أحبار التلمود ؛ فى حين وجّه عناية مفرطة إلى البحث فى حياة الروح فى الدنيا والآخرة ، وكان من جراء ذلك أن أخذ الناس يعتقدون أن موسى بن ميمون لم يؤمن ببعث الأجسام ؛ ولذلك طلب إليه بعض تلاميذه أن ينشر رأيه واضحاً عن البعث فأجاب بمقال قال فيه : إن الناس أساءوا فَهْم ما أورده فى كتابه « تثنية التوراة » خاصا بالبعث والآخرة .

ولعلّ إيجازه كان السبب فى سوء هذا الفهم ؛ مع أنه كان يقصد إلى الإيجاز ويقول فى هذا الصدد : إنه لو استطاع تلخيص التلمود فى فصل واحد لما لخصه فى فصلين اثنين[١] .

والواقع أن « تثنية التوراة » كتاب يبحث فى الأحكام والقوانين والمعاملات التشريعية ليس إلا ، وليس فى طاقة كتاب هذا شأنه أن يتعرض للموضوعات الفلسفية ، ويبحثها بحثاً مفصلاً وافيا ؛ لذلك عرض لها فى كتابه الفلسفى « دلالة الحائرين » .

ويجب أن يُقال صراحة إن موسى بن ميمون لم يُهدِّئ من روع أنصاره بهذا القول ، كما لم يقنع المخالفين لأنه لم يأت بجديد ؛ بل أعاد ما ذكره من قبل ، ثم عمد إلى نظريات فلسفية لم توصل إلى نتيجة حاسمة أو رد يفهم منه الإيجاب أو السلب .

= زار شموئيل بن على فوجد عنده نحو ألفين من التلاميذ الذين وفدوا إليه من جميع نواحى العراق للارتشاف من مناهله (راجع كتاب العالم مارجوليوث תולדות המימוני ص ٦
Graetz : Geschichte der Juden. Vol. VI. Note. 15.

(١) קבץ אגרות הרמבם مقالة البعث ج ٢ ص ١٠ : לו היה אפשר לי לשית את התלמוד כלו בפרק אחד לא הייתי משים אותו לשנים

وقد اتهمه لوصاطو (שד"ל) أحد علماء اليهود فى القرن الماضى بالتهرب وعدم الإخلاص فى مقالته عن البعث[١] ، ولكن فيلسوف عصرنا أحاد هاعام فند هـذه التهمة قائلاً : إن موسى بن ميمون كان فيلسوفاً يدرك الموضوعات بالعقل ولم يكن شاعراً يتأثر بالعواطف والشعور فى أثناء البحث[٢] .

على أن هجاء الهجائين وثوران الناقمين ذهب جميعه أدراج الرياح ، وأخذ الناس يقبلون على كتاب تثنية التوراة إقبالاً ليس له نظير فى تاريخ الآداب الإسرائيلية ، وكان الكتاب مرشداً لمن لم يتمكن من فهم آداب التلمود كما كان معيناً لأصحاب الثقافات على التعمق والتوغل فى أسفار التلمود من ناحية أخرى .

وكان الشاعر يهودا حريزى قد دوّن قصيدة مدح فيها موسى بن ميمون لمناسبة ظهور تثنية التوراة[٣] ، ويذكر العالم شموئيل بن سبورته أن كتاب تثنية التوراة انتشر بين جميع اليهود فى فرنسا الجنوبية[٤] ويعدّ العالم هرون بن مشولم كتاب تثنية التوراة أعظم مدون أنتجته قرائح اليهود بعد تدوين التلمود[٥] ، وقد وصل إلى موسى فى أخريات أيامه أن علماء مدارس العراق يفصلون فى القضايا وفقاً لما ورد فى كتابه[٦] .

---

(١) راجع مجلة כרם חמד جـ ٣ ص ٦٧ — ٧٠ .

(٢) مجلة השלוח جـ ١٥ ص ٣١٧ مقالة שלטון השכל وكان موسى قد وضع مقالته عن البعث بالعربية وترجمها شموئيل بن تبون إلى العبرية كما ترجمت فى القرون الوسطى إلى اللاتينية أيضاً (راجع M. Steinschneider: Die Hebräischen Übersetzungen. p. 431. Die Arabische Lit. der Juden. p 159.)

(٣) كتاب התחכמוני المقامة ٤٦ .

(٤) קבץ אגרות הרמבם جـ ٣ ص ١٦ .

(٥) קבץ אגרות הרמבם جـ ٣ ص ١١ .

(٦) קבץ אגרות הרמבם جـ ١ ص ٣٣ .

وكان كتاب تثنية التوراة سبباً فى ظهور جملة مدونات فى التشريع الإسرائيلى ففى عام ١٣٤٠ وضع العالم يعقوب أشرى كتابه فى القانون الإسرائيلى « طوريم » (טורים) اعتماداً على نظريات تثنية التوراة . ثم وضع العالم يوسف كارو الذى توفى فى سنة ١٥٧٥ مختصراً للكتاب المذكور عرف باسم شولحان عاروخ (שלחן ערוך) ، وأصبح الكتاب الرسمى للطوائف اليهودية فى المعاملات القانونية المختلفة[1] .

* * *

اجابات موسى بن ميمون

تشتمل إجاباته على أمور فى غاية الخطورة لأنها تجلو جملة نواح غامضة فى حياة اليهود بمصر فى القرن الثانى عشر ، وفيها نظريات شتى فى شؤون الدين والفلسفة ، وشرح كثير من الموضوعات الغامضة التى كان يستفهم عنها العلماء والأدباء من البلدان القاصية والدانية .

وقد دون أغلبها بالعربية وترجمت جميعها إلى العبرية ، وكان لها الرواج العظيم فى جميع الأقطار التى وجدت فيها طوائف من اليهود ، ومما يدل على ذلك ظهورها مطبوعة بعد مدة وجيزة من اختراع المطبعة دون أن يعين مكان طبعها وتاريخه . ثم ظهرت الطبعة الثانية بالقسطنطينية فى سنة ١٥٢٠ .

وكان العالم مردخاى (מרדכי תמה) تامه قد عنى بجمع بعضها فطبعها بالعبرية بمدينة أمستردام سنة ١٧٦٥ تحت عنوان زينة العصر (פאר הדור) ، وقد ظهرت مجموعة أخرى منها فى مدينة ليبزيج بألمانيا سنة ١٨٥٩ باسم مجموعة من مراسلات

---

(١) ومما يدل على عناية يهود مصر بتثنية التوراة والسراج ما وجد منهما من مقتطفات كثيرة محفوظة بالجنيزة ، وهى كثرة لم يوجد لها مثيل (راجع Descriptive Catalogue of Genizah Fragments by B. Halper 1924 p 229.

موسى بن ميمون وأجوبته (קבץ תשובות הרמבם ואגרותיו)(١) .

ويجدر بنا أن نلفت الأنظار إلى أن بعض تلك الأجوبة زورت تزويراً ودست دسًّا على موسى بن ميمون لأغراض شتى ، على أن ما زور لا يصعب تمييزه لعدم ملاءمته للأساليب أو البحوث المنطقية الدقيقة التي امتازت بها مصنفات موسى بن ميمون .

وليت المزورين وقفوا عند حد دس بعض الفقرات الزائفة في مراسلات موسى ، ولكن الأمر كان أعظم من ذلك إذ دسوا عليه مقالات كاملة فيها بعض آرائه في كتبه بقصد تحويل الأنظار عن التزوير ، وقد نجحوا إلى حد ما إذ مرت قرون كثيرة اعتقد الناس فيها صحتها إلى أن أظهر البحث الدقيق في الزمن الحديث أنها مدسوسة عليه(٢) .

ومن هذه الرسائل « وصية موسى لابنه إبرهيم » ففيها سوى مغايرتها لأسلوبه دليل آخر على تزويرها وهو توجيه الوصية إلى أبناء كثيرين مع أنه لم يرزق إلا ابناً واحداً « وكذلك موعظة جميلة جدا » أنشأها أديب مجهول بقصد

---

(١) أخرج العالم إبرهيم حيم فرعمان أخيراً بفلسطين طبعة علمية جديدة من مراسلات موسى تشتمل على جملة إجابات مجهولة لم تنشر إلى الآن : תשובות הרמבם אספן מתוך כתבי יד וספרי דפוס והוציאן לאור אברהם חיים פריימן ירושלים תרצ״ד

(٢) راجع المقالات والرسائل المدسوسة المنسوبة لموسى بن ميمون عند :

M : Steinschneider : Hebr. Bibliographie. Bd. VI. p. 130. Hebr. Übersetzungen p. 906. Anm 2

Dr. Rosin : Die Ethik des Maimonides. Breslau. 1876. p. 21. Anm 9.

Kaufmann : Geschichte der Attributenlehre in der Jüdischen Religionsphilosophie. Gotha. 1877. p. 490.

معارضة أحبار جنوب فرنسا ونسبها لموسى بن ميمون كى تروج بين البيئات العلمية[(١)] .

* * *

بقية رسائل موسى الصغيرة

ومن رسائله الصغيرة « السعادة » وكانت جزءاً من رسالة لم يكملها ، ولاشتمالها على آراء ناضجة يعتقد العالم ستينشنيدر أنها دونت فى أخريات أيام موسى ، ولكونها موجهة إلى يوسف بن عقنين يرى العالم ربپورت أنها تكملة لما فى كتاب دلالة الحائرين . أما المؤرخ جرتس[(٢)] فيراها من الرسائل المدسوسة عليه ولكن باخر (Bacher) المتخصص فى علوم اليهود يدلل بأدلة كثيرة على أنها لموسى ابن ميمون[(٣)] .

وقد وضع موسى فى مصر رسالة أرسلها إلى اليهود فى اليمن عن طريق تلميذه يعقوب بن نثانئيل وقد ضاع نصها العربى و بقيت الترجمة العبرية (אגרת תימן) التى وضعها شموئيل بن تبون .

وكان موسى قد عنى بعلوم أخرى لذلك « هذب كتاب الاستكمال لابن أفلح الأندلسى فى الهيئة حقق فيه وقد كان فى الأصل تخابطاً ، وهذب كتاب الاستكمال لابن هود فى علم الرياضة وهو كتاب جليل يحتاج إلى تحقيق فحققه وأصلحه وقرئ عليه[(٤)] » .

---

(١) تاريخ اليهود للمؤرخ جرتس من الترجمة العبرية جـ ٤ ص ٤٥٩ .

(٢) Grätz : Geschichte der Juden. Vol. VI p. 389

(٣) J. Qu. R. vol. IX. p. 270

(٤) تاريخ الحكماء للقفطى ص ٣١٩ .

الباب الثالث

فلسفة موسى بن ميمون ومصنفه دلالة الحائرين

كتاب دلالة الحائرين يعد أرقى ما وصل إليه التفكير اليهودى الفلسفى فى القرون الوسطى — تطور الفلسفة عند اليهود يساير تقدم الفلسفة عند المسلمين — فلاسفة اليهود الذين تقدموا موسى بن ميمون — المراجع اليهودية واليونانية والاسلامية التى اعتمد عليها المؤلف فى أثناء تدوينه كتاب دلالة الحائرين — مقدمة المؤلف الموجهة إلى تلميذه الفيلسوف يوسف بن عقنين — الغرض من تأليف كتاب دلالة الحائرين ولمن دون — الموضوعات التى يشتمل عليها الجزء الأول من الكتاب : إنكار الأوصاف المادية المنسوبة لله — إدراك الله على الطريقة السلبية لا الايجابية — أسماء الله الحسنى التى وردت فى الكتب المنزلة — محاربة التمائم والتعاويذ — المتكلمون يهربون من تسمية الله بالعلة الأولى — ماذا أخذ المتكلمون عن الفلسفة اليونانية وكيف طبقوه على عقائدهم — موسى بن ميمون يناقش نظرية قدم الكون لأرسطو ويبرهن على أن الكون محدث — كيف يناقش موسى المتكلمين — علماء يهود الشرق يدمجون مبادئ المتكلمين فى مصنفاتهم — الأندية اليهودية الغربية تندفع إلى فلسفة أرسطو — الموضوعات التى يشتمل عليها الجزء الثانى من دلالة الحائرين : البحث فى وجود الله وما ورد فيه لأرسطو وفلاسفة المسلمين والمراجع اليهودية — عود إلى مشكلة قدم الكون أو حدوثه — تقسيم المعتقدين بالله إلى ثلاثة أقسام — حقيقة النبوة وماهيتها — نفسية النبى والوحى — الموضوعات التى يشتمل عليها الجزء الثالث من كتاب دلالة الحائرين : رؤيا النبى حزقيال — الشر وما يحل من المصائب بالعالم — هل يكون الله مسئولا عما يقع من الكوارث على المخلوقات وما يترتب على ذلك من عناية بالكون وما فيه وما يقول الفلاسفة فى هذه المعضلة وما تقوله شريعة موسى فيها — رأى مؤلف دلالة الحائرين فى العناية الالهية — الفرق بين علم الصانع بما صنع وعلم غيره بذلك المصنوع — قضية أيوب التى تحير كل ناظر من الناس — امتحان الله الأنبياء والأتقياء والأفراد والجماعات — البحث فى صلاح النفس وصلاح البدن مع شرح واجبات وعبادات — الصابئة وما وصل إلى العرب من معتقداتهم الوثنية — كتاب الفلاحة النبطية لابن وحشية — رأى المؤلف فيه — عناية المستشرقين بكتاب الفلاحة النبطية — أسباب تمسك الشريعة بمعتقدات كان تركها أصلح — أغراض الشريعة الكاملة — عدم التفات الشريعة إلى الشاذ — تعليل فرائض وواجبات وردت فى الكتاب المقدس تعليلا فلسفيا — فصول الاختتام تبدأ بمثل رائع يعد ملخص نظريات موسى.

ابن ميمون عن التوحيد — تعريف لفظ الحكمة — تقسيم الكمالات إلى أربعة أنواع — معرفة الله هو الكمال الذى يفتخر به — غاية الحكمة — أسلوب موسى بن ميمون العربى — المؤلف يدمج فى مصنفاته العربية ألفاظاً عامية من لغة المغرب والشام ومصر — تهافت اليهود على كتاب دلالة الحائرين — شموئيل بن تبون يترجم الكتاب إلى العبرية — ارتياح المؤلف إلى الترجمة التبونية — الشاعر حريزى يضع ترجمة ثانية للكتاب — تناول بعض علماء المسلمين والأقباط فى البلدان الاسلامية الكتاب — انتشاره فى البيئات المسيحية الأوربية فى القرن الثالث عشر — تأثير تعاليم كتاب دلالة الحائرين فى كثير من قادة الفكر فى أوربا فى عصور مختلفة — كتاب دلالة الحائرين يثير فتنة عند اليهود — أعداء فلسفة موسى بن ميمون يحرضون قسس الدومينيقيين على حرق مدوناته — زعماء المعارضة والأنصار — الشروح الكثيرة التى وضعت بالعبرية على الترجمة التبونية — إقبال الصوفيين من اليهود على كتاب دلالة الحائرين — موسى بن ميمون يعرض عن فنون الشعر — كتاب دلالة الحائرين يترجم إلى لغات غربية شتى — سليمان مونك يطبع فى القرن الماضى النص العربى لدلالة الحائرين .

إذا كانت البحوث التى وردت فى مصنفى السراج وتثنية التوراة لا تتجاوز حدود الدين وأدب الدين والتشريع الإسرائيلى فإن كتاب موسى بن ميمون الثالث « دلالة الحائرين » يشغل ناحية أخرى من التفكير الإنسانى هى الناحية الفلسفية والمنطقية أو الناحية الإنسانية العامة التى كانت تشغل بال المفكرين ورجال الفلسفة فى ذلك العهد .

يعدّ كتاب دلالة الحائرين ذروة التفكير اليهودى الفلسفى فى القرون الوسطى وهو تفكير لا يزال يخصب العقلية اليهودية إلى يومنا هذا .

ومما لاشك فيه أن ظهور التفكير الفلسفى الدينى اليهودى فى القرون الوسطى إنما هو نتيجة لاتصال اليهود بالحضارة الإسلامية الفلسفية .

وكانت الفلسفة اليهودية العربية تتقدم مع تقدم الفلسفة الإسلامية عامة .

كان أول من اتصل بالفلسفة الإسلامية من اليهود سعاديا الفيومى الذى اعتنق كثيراً من آراء المتكلمين الذين قرأوا فلسفة أفلاطون من تراجم رديئة فى أغلب

الأحوال وضعها لهم علماء السريان منذ القرن الثانى للهجرة ، ثم نقلت الأفلاطونيات الحديثة إلى العربية ووجدت لها مناصرين من اليهود أغلبهم من الأندلس وعلى رأسهم الشاعر سليمان بن جبيرول والعالم إبرهيم بن عزرا .

ثم كثرت تراجم كتب أرسطوطاليس إلى العربية وأخذ الفلاسفة من المسلمين يضعون لها الهوامش والحواشى فأصبحت مبادئ أرسطو فى الطبيعيات والكائنات من الألفاظ المرادفة للفلسفة عامة .

وكان من أثر ذلك أن أقبل فلاسفة اليهود على مبادئ أرسطو إقبالا يندر أن يكون لغيره من فلاسفة الإغريق أدى إلى أن وضع العالم إبرهيم بن داود [١] فى سنة ١١٦١ كتابا عرف باسم الاعتقاد الراقى (אמונה רמה) أدمج فيه مبادئ أرسطو بالآراء الدينية اليهودية فمهد بذلك الطريق لمن جاء بعده لينظر فى التوفيق بين أرسطو والدين الإسرائيلى :

على أن إبرهيم بن داود لم يتمكن من أن يوضح مبادئ أرسطو توضيحاً كافياً ، لذلك يظهر فى أثناء شرحه لآراء أرسطو فى الخَلْق أو فى العناية الإلهية أو فى خلود الروح وفى حرية الإرادة إبهام كثير ، ولم يأت بكثير من النظريات والآراء الخاصة به كما لم يكتب بتلك المقدرة التى امتاز بها موسى بن ميمون فى كتابه دلالة الحائرين الذى أدمج فيه مبادئ أرسطو ونظريات فلاسفة المسلمين وصبغها بصبغته الخاصة . ثم ينتقد فيها بجراءة مبادئ أرسطو ونظريات فلاسفة المسلمين وآراء كبار المفكرين من أبناء جلدته ، وهو فى أثناء الفحص أو التحليل لم يكتف بنظريات من كتب فحسب ، بل يضيف إليها كثيرا من تجاربه فى الحياة ، ويعطى لكتابه رونقاً خاصًا به ، وقد شوق رجال الدين اليهودى إلى الدرس

---

(١) وقد عاش بين سنة ١١١٠ — ١١٨٠ وهو المعروف بابن داؤد .

الفلسفى بما استعمله فى شرح آيات الكتاب المقدس ونصوص المشنا والتلمود . لذلك أصبح كتابه دلالة الحائرين على مر الزمان الكتاب الذى يتهافت عليه الناس كما يتهافت على التلمود نفسه على الرغم من النظريات المعادية لأسس الإيمان التى يشتمل عليها الكتاب .

وقد أصبح دلالة الحائرين مصدر الدراسة المنطقية للتوحيد الإسرائيلى .

* * *

ومما لا شك فيه أنه لو نشر موسى بن ميمون كتاب دلالة الحائرين قبل أن ينشر كتابيه عن تفسير المشنا والتشريع الإسرائيلى لما كان له تلك الشهرة بين اليهود ، ولما كان لنظرياته التى أدخلها على التفكير الدينى أدنى أثر ، ولولا شهرته رئيساً دينيا ما قبل الرأى العام اليهودى كتابه دلالة الحائرين ، وربما كان أمره ينتهى بالنسيان [١] .

وكان السبب المباشر فى نشر كتابه دلالة الحائرين إلحاح تلميذه يوسف بن عقنين بعد أن سافر إلى الديار الشامية والعراقية فدون موسى من سنة ١١٨٦ إلى سنة ١١٩٠ لتلميذه هذا الكتاب ، وأرسله إليه أبواباً وأسفاراً ، كتبه إليه باللغة العربية بالقلم العبرى كما كان يدون أكثر مؤلفاته العربية ، وكانت هذه عادة مألوفة عند أغلب علماء اليهود بالأندلس فى القرون الوسطى .

وقد اعتمد موسى بن ميمون فى أثناء تأليف كتابه على المراجع اليهودية المدونة بالعبرية والعربية ، ومع أنه لم يسرد أسماء المؤلفين إلا فى أحوال نادرة ، فإن نظرياتهم تتكرر فى كثير من فصولها إذ يسرد آراء سعديا الفيومى [٢] وبخيا

(١) راجع مقالة . שלטון השכל للعالم أحدهاعام (אחד העם) فى مجلة השלח ج ١٥ ص ٣١٢

(٢) دلالة الحائرين ج ١ فصل ٦٥ ، ج ٢ فصل ٦٣ ، ج ٣ فصل ١٧ .

ابن قفودا [١] وسليمن بن جبيرول المعروف أيضاً بأبى أيوب سليمان بن يحيا [٢] ويهودا اللاوى شاعر اليهود الأكبر بالأندلس [٣] ، وإبرهيم بن حيّا [٤] ، وابن داؤد [٥] ، وإبرهيم بن عزرا [٦] ، وكذلك كانت له دراية بآداب اليهود القرائين [٧] .

أما الفلسفة اليونانية فكان يعرفها من التراجم العربية شأن غيره من الفلاسفة فى البلدان الإسلامية ، وهو متأثر قبل كل شىء بأرسطاطاليس الذى يراه رئيس الفلاسفة [٨] ويجله إجلالاً عظيماً ويقول : وكل ما قال أرسطاطاليس فى جميع الوجود الذى من لدن فلك القمر إلى مركز الأرض هو صحيح بلا ريب ، ولا يعدل عنه إلا من لم يفهمه أو من تقدمت له آراء يريد الذبّ عنها أو تقوده تلك الآراء لإنكار أمر مشاهد [٩] .

وكان قد درس كتاب الأخلاق لأرسطاطاليس من ترجمة إسحق بن حنين كما علم نظرياته من شروح يونانية مترجمة إلى العربية مثل اسكندر الأفروديسى [١٠] وثميستيوس ثامسطيوس (Themistius) [١١] ويحيى النحوى [١٢] .

---

(١) جـ ١ فصل ٥٩ و جـ ٣ فصل ٨ .

(٢) جـ ٢ فصل ٤٢ .

(٣) جـ ١ فصل ٥٢ وفصل ٥٤ .

(٤) جـ ١ فصل ٤٥ .

(٥) جـ ١ فصل ٥٢ و جـ ٣ فصل ٣٣ و جـ ٢ فصل ٩ وفصل ٢٤ .

(٦) جـ ٣ فصل ٢٠ . (٧) جـ ١ فصل ٧١ . (٨) جـ ١ فصل ٥ .

(٩) جـ ٢ فصل ٢٢ .

(١٠) جـ ١ فصل ٣١ و جـ ٢ فصل ٣ وفصل ١٥ وفصل ٢٢ ، وقد عاش فى أواخر القرن الثانى وأوائل القرن الثالث ب . م .

(١١) جـ ١ فصل ٧١ ، وقد عاش فى القرن الرابع ب . م .

(١٢) جـ ١ فصل ٧١ ، وقد عاش بمدينة الاسكندرية فى النصف الأول من القرن السابع ب . م . وهو المعروف عند الغربيين باسم Jean Philopone .

وكذلك وصلت إليه نظريات أرسطاطاليس بوساطة المصنفات العربية الإسلامية مثل كتب الغزالى[١] وابن باجه أبو بكر بن الصائغ[٢] وابن طفيل[٣] وثابت بن قرة[٤] والتميمى[٥] وابن أفلح الإشبيلى[٦] ومحمد بن زكريا أبو بكر الرازى[٧] والفرغانى[٨] ومحمد بن سنان البتانى الحرانى[٩] والفارابى[١٠] والمتكلمين[١١] ، وكذلك أدمج فى دلالة الحائرين بعض الآراء لبطليموس[١٢] وجالينوس[١٣] اليونانيين .

وكذلك ورد فى هذا الكتاب بحث مفصل فى منزلة المعتزلة والأشعرية والمتكلمين[١٤] مما يدل على أنه درس المذاهب الإسلامية دراسة وافية ، وعلى

---

(١) راجع هامش الترجمة الفرنسية لدلالة الحائرين التى وضعها العالم مونك جـ ١ ص ٢٠٨ ، ٢٤٥ ، ٢٨٣ ، ٣٩٢ .

(٢) جـ ١ ص ٢٧٨ ، ٤٣٤ و جـ ٢ ص ٨٢ ، ١٨٥ ، ٢٨٦ و جـ ٣ ص ٢٢٢ و ٤٣٨ . (٣) جـ ١ ص ١٢ ، ٣٥٨ . (٤) جـ ٢ ص ١٨٩ .

(٥) جـ ٢ ص ١٨٧ ، ١٩١ ، جـ ٣ ص ١٠٠ .

(٦) جـ ٢ ص ٨١ . (٧) جـ ٣ ص ٦٦ — ٦٩ .

(٨) جـ ٣ ص ٩٨ — ١٠٠ .

(٩) جـ ٢ ص ٨١ .

(١٠) جـ ١ ص ١٩٣ — ١٩٥ ، ١٩٧ ، ٤٠٤ ، ٤٣٨ و جـ ٢ ص ١٢٧ ، ١٣٩ ، ١٥٩ و جـ ٣ ص ١٣٩ .

(١١) جـ ١ ص ٥ ، ١٨٥ ، ٣١٣ — ٣١٦ ، ٣٣٦ — ٣٥٦ ، ٣٧٥ — ٤٥٩ و جـ ٢ ص ١١٨ ، ١٢٨ و جـ ٣ ص ٥٨ — ٥٩ .

(١٢) جـ ١ فصل ٧٢ و جـ ٢ فصل ١٣ و جـ ٣ فصل ١٢ .

(١٣) جـ ١ فصل ٧٢ و جـ ٢ فصل ١٣ و جـ ٣ فصل ١٢ .

(١٤) راجع المصادر التى اعتمد عليها موسى بن ميمون فى آرائه الفلسفية التى وردت فى جميع مصنفاته كتاب :

Louis - Germain Lévy : Mamonide. Paris. 1932. Chapitre II : Sources de Maimonide. p. 28 — 48.

والمقالة : Philipp Bloch : Charakteristik und Inhaltsangabe des Moreh Nebuchim فى مجموعة جوتمان جـ ١ ص ١٣ — ٦٢ .

العموم قد كان له إلمام بالفلسفة العربية ينـدر أن يتوفر فى شخص آخر من أحبار اليهود فى القرون الوسطى ، وذلك يتضح لنا من نصيحة أسداها إلى شموئيل ابن تبون مترجم دلالة الحائرين إلى العبرية إذ يقول له : وأنصح لك ألا تدرس مصنفات أرسطاطاليس إلا عن طريق شروحه للاسكندر أو ثامسطيوس أو ابن رشد . أما ما ذكرته عن كتابىْ التفاحة و بيت الذهب فإنهما من المدونات التى تشتمل على الخزعبلات والأباطيل وهما مدسوسان على الرئيس ، وأما ما يتصل بكتاب الحكمة الإلهية للرازى فليس فيه فائدة ما لأن صاحبه لم يكن إلا طبيباً . وكذلك أقول عما كتبه إسحق الإسرائيلى فإنه اعتمد على الخيال والظن والباطل لأنه أيضاً طبيب ليس غير ، وما دونه يوسف الصديق لم أطلع عليه ولكن عرفت يوسف فى الأندلس وقوراً عظيما ، وعلى العموم ألفت نظرك إلى أن لا تجهـد نفسك فى كتب المنطق ولا تعن إلا بما كتبه أبو نصر الفارابى لأنها كالبر النقى ، وبخاصة مصنفه مبادئ الموجودات ، فإنها تؤدى إلى حصافة العقل لأن أبا نصر كان حكيما فيلسوفاً كبيراً ومصنفاته صحيحة للعاقل وترشـد إلى سبيل الحق من يبحث عن الحكمة .

أما مدونات أرسطاطاليس فهى كالجذور تعد أساساً لجميع مدونات الحكمة وهى لا تفهم إلا بمعونة مؤلفات الإسكندر أو ثامسطيوس أو عن طريق شروح ابن رشد .

أما مصنفات بنـدقلوس وفيثاغورس وهرمس وفورفوريوس فتشتمل على المذاهب الفلسفيه القديمة التى لا تصلح لأن يضيع الإنسان زمنـه من أجلها ، ونظريات أفلاطون أستاذ أرسطاطاليس فى مدوناته عميقة وتنطق بالحكمة وفيها

---

(١) جـ ١ فصل ٧١ .

للرجل المتفنن غنية عن غيرها ، وكذلك تغنى مؤلفات أرسطاطاليس عما دون قبلها وعلمه غاية ما انتهت إليه المعرفة البشرية ، وما عدا هؤلاء فأناس وصلوا إلى المعرفة عن طريق الفيض الالهى وارتقوا إلى مرتبة النبوة تلك المنزلة التى ليس فوقها منزلة . أما مؤلفات على بن سينا فمع اشتمالها على جودة التدقيق ودقة التمحيص ليست مثل كتب أبى نصر الفارابى ، وهى أيضاً من المدونات المجدية التى تؤهل الإنسان للبحث بالإمعان فى دقائقها [١] .

— ويقول موسى بن ميمون فى مقدمة كتابه إلى تلميذه يوسف بن عقنين : أيها التلميذ العزيز ، لما مثلت بين يدىّ وقصدت إلىّ من أقاصى البلاد للقراءة علىّ عظم شأنك عندى لشدة حرصك على الطلب ، ولما رأيتُ فى أشعارك ومقاماتك التى وصلتنى وأنت مقيم بالإسكندرية من شدة الاشتياق للأمور النظرية ، وقبل أن أمتحن تصورك قلتُ : لعل شوقه أقوى من إدراكه ، فلما قرأت علىّ ما قرأته من علم الهيئة وما تقدم لك مما لابد منه زدتُ بك غبطة لجودة ذهنك وسرعة تصورك ، ورأيتُ شوقك للتعليم عظيماً ، فتركتك للارتياض فيه لعلمى بمآلك ، فلما قرأت علىّ ما قد قرأته من صناعة المنطق تعلقت آمالى بك ورأيتك أهلاً لأن تُكشف لك أسرار الكتب النبوية حتى تطلع منها على ما ينبغى أن يطلع عليه الكاملون ، فأخذتُ ألوح لك تلويحات وأشير لك بإشارات فرأيتك تطلب منى الازدياد وسُمتنى أن أبين أشياء من الأمور الإلهية ، وأن أخبرك بمقاصد المتكلمين وطرائقهم ... وآمرك أن تأخذ الأشياء بترتيب قصداً أن يتضح لك الحق بطرقه ، لا أن يقع اليقين بالعرض ولم أمتنع طول اجتماعك بى إذا ما ذكر نص من نصوص الحكماء فيه تنبيه على معنى غريب — من

---

(١) راجع קובץ אגרות הרמבם ج ٢ ص ٢٨ b — ٢٩ a .

تبيان ذلك لك ، فلما قدر الله الافتراق وتوجهت إلى حيث توجهت أثارت فىّ تلك الاجتماعات عزيمة كانت قد فترت ، وحركتنى غيبتك لوضع هذه المقالة لك ولأمثالك وقليل ما هم ، وجعلتها فصولاً منثورة وكل ما أكتب فيها يصلك أولاً فأولاً وأنت سالم ... [١]

— ولم يقصد موسى بمصنفه هذا الجمهور أو المبتدئين بالنظر لأنه يرى « أن يخفى عنه ويمنع من التعرض له كما يمنع الطفل عن تناول الأغذية الغليظة ورفع الأثقال » [٢] ، بل كان نصب أعينه « الجماعة من الذين أخذوا أنفسهم بالكمال الإنسانى وإزالة الأوهام السابقة » [٣] ، وهو « ما ألف الكتاب إلا لمن تفلسف وعرف ما قد بان من أمر النفس وجميع قواها » [٤] . كما لم يقصد به « تفهيم جملته للجمهور ولا تعليم من لم ينظر إلا فى علم الشريعة ، بل وضع لمن هو كامل فى دينه وخلقه ونظر فى علوم الفلسفة وعلم معانيها ، وجذبه العقل الإنسانى وقاده ليحله فى محله ... [٥]

— أما غرضه من تأليف دلالة الحائرين فإنه يقول : ما كان الغرض نقل كتب الفلاسفة ... [٦] وما كان قصدى أن أؤلف شيئاً فى علم الطبيعة أو أن ألخص معانى العالم الإلهى على بعض المذاهب أو أبرهن على ما يبرهن عليه منها ، وما كان قصدى أن ألخص أو أقتضب هيئة الأفلاك ولا أن أخبر بعددها إذ الكتب المؤلفة فى جميع ذلك كافية ، وإذا لم تكن كافية فى غرض من الأغراض ، فليس الذى أقوله أنا فى ذلك الغرض أحسن من كل ما قيل ، وإنما كان الغرض

---

(١) دلالة الحائرين جـ ١ صدر الجزء الأول .
(٢) جـ ١ فصل ٣٤ .
(٣) جـ ١ فصل ٦ . (٤) جـ ١ فصل ٦٨ .
(٥) جـ ١ صدر الجزء الأول . (٦) جـ ٢ صدر الجزء الثانى .

بهذه المقالة أن أبين مشكاة الشريعة وأظهر حقائق بواطنها التى هى أعلى من أفهام الجمهور ، فلذلك ينبغى لك إذا رأيتنى أتكلم فى إثبات العقول المفارقة وفى عددها أو فى عدد الأفلاك ، وفى أسباب حركاتها أو فى تحقيق معنى المادة والصورة أو فى معنى الفيض الإلهى ونحو هذه المعانى ، فلا تظن أو يخطر ببالك أنى إنما قصدت لتحقيق ذلك المعنى الفلسفى فقط ، إذ تلك المعانى قد بسطت فى كتب كثيرة و برهن على صحة أكثرها ، بل إنما أقصد لذكر ما يبين مشكلة من مشكلات الشريعة فأفهمها وأحل عقداً كثيرة بمعرفة ذلك المعنى الذى ألخصه ...[1]

والهدف الأسمى الذى يرمى إليه موسى بن ميمون هو أن يلقى أشعة من أنوار الفلسفة والمنطق والعقل على الإيمان والشعور « العقل الفائض علينا هو الصلة بيننا و بين الله تعالى »[2] ، وهو يقصد إلى التوفيق بين الدين والفلسفة « الحكمة المقولة بإطلاق فى كل موضوع هى الغاية ، هى إدراكه تعالى »[3] ، كما يقصد إلى التوفيق بين موسى كليم الله وأرسطاطاليس زعيم الفلاسفة حتى ينظر العالم إلى الدين عن طريق المنطق والعقل وحتى لا يطالب الحق والعلم فى أفق الدين وحده بل فى ميدان الفلسفة أيضاً ، وقد رفع بذلك الفلسفة والفلاسفة إلى مصف واحد مع الدين وكبار مفكرى الدين .

ويقع الكتاب فى ثلاثة أجزاء يشتمل كل جزء منها على فصول وكل فصل على موضوعات كثيرة ، وعلى الرغم من كبر حجم الكتاب وتنوع موضوعاته فإن ما ورد فيه من النظريات يتدرج تدرجاً منطقيا محكماً من قضية إلى أخرى فكأنها بجميعها سلسلة واحدة مرتبطة ارتباطاً وثيقاً .

(١) جـ ٢ فصل ٢ . (٢) جـ ٣ فصل ٥٢ . (٣) جـ ٣ فصل ٥٤ .

ويبحث الجزء الأول من دلالة الحائرين فى ماهية الله وكيفية إدراكه وتعريف توحيده ، كما يدخل فى الكتاب المقدس عن طريق المنطق والعقل ، ويفتتح الكتاب بمجادلة عنيفة للذين يصفون الله بالأوصاف المادية فيشرح الآية « نصنع إنساناً على صورتنا وشبهنا »(١) بقوله : إن الناس قد ظنوا أن لفظ صورة فى اللسان العبرى يدل على شكل الشيء وتخطيطه فيؤدى ذلك إلى التجسيم المحض ورأوا أنهم إن فارقوا هذا الاعتقاد كذبوا النص ... وأما صورة فتقع على الصورة الطبيعية أعنى على المعنى الذى يجوهر الشيء بما هو ، وهو حقيقته من حيث هو ذلك الموجود المعنوى هو الذى عنه يكون الإدراك الإنسانى ... فيكون المراد من الصورة الصورة النوعية التى هى الإدراك العقلى لا الشكل والتخطيط .

على هذا الشكل يشرح موسى بن ميمون فى خمسين من الفصول الأولى ألفاظاً كثيرة من أسفار الكتاب المقدس يمرن فى أثنائها العالم الدينى تمريناً منطقيا عقليا اعتماداً على تعاليم أرسطاطاليس وفحول فلاسفة العرب مع إظهار ما له من الملاحظات والانتقادات والفروق بين العقلية اليونانية والإسلامية واليهودية .

— وإدراك الإله عنده يكون على الطريقة السلبية الإيجابية لأن « وصف الله عز وجل بالسوالب هو الوصف الصحيح الذى لا يلحقه شيء من التسامح وليس فيه نقص فى حق الله جملة ولا على حال ، أما وصفه بالإيجابيات ففيه من الشرك والنقص ... وقد تبرهن أن الله عز وجل واجب الوجود لا تركيب فيه ولسنا ندرك إلا أنيّته فقط لا ماهيته ، فيستحيل أن تكون له صفة إيجابية لأنه لا أنيّة له خارجة عن ماهيته فتدل الصفة على إحداهما فإما أن تكون ماهيته مركبة فتدل

(١) سفر التكوين . الفصل الأول آية ٢٦ .

الصفة على جزئيها و إما أن تكون لها أعراض فتدل الصفة أيضاً عليها فلا صفة إيجاب بوجه من الوجوه ، أما صفات النفى فهى التى ينبغى أن تستعمل لإرشاد الذهن لما ينبغى أن يعتقد فيه تعالى لأنها لا يلحق من جهتها تكثير بوجه وهى ترشد الذهن لغاية ما يمكن الإنسان أن يدركه منه تعالى ... وكيف تكون حال عقولنا إذا رامت إدراك البارى عن المادة البسيطة غاية البساطة ، الواجب الوجود الذى لا علة له ولا يلحقه معنى زائد على ذاته الكاملة التى معنى كمالها سلب النقائض عنها ، وأن نسبته للعالم نسبة الربان للسفينة وليست هذه أيضاً نسبة حقيقية ولا شبهاً صحيحاً بل هى لإرشاد الذهن إلى أنه تعالى مدبر للموجودات ، والمعنى أنه يمدها و يحرز نظامها فسبحان من إذا لاحظت العقول ذاته عاد إدراكها تقصيراً ، و إذا لاحظت صدور أفعاله عن إرادته عاد علمها جهلاً ، و إذا رامت الألسن تعظيمه بأوصاف عادت كل بلاغة عيًّا وتقصيراً [١] .

ولكى يتمكن الإنسان من إدراك الله على الطريقة السلبية يضرب لنا المؤلف مثلاً رائعاً يقول فيه : أريد أن أمثل لك أمثالاً فى هذا الفصل تزداد بها تصوراً لوجوب تعدّد صفاته السوالب وتزداد بها نفوراً من اعتقاد صفات إيجاب له تعالى ، تصوّر أن إنساناً تحقق أن السفينة موجودة ولكنه لا يعلم على أى شىء يقع هذا الإسم ، أيقع على جوهر أو على عرض ، ثم تبيَّن لشخص آخر أنها ليست بعرض ، ثم تبيَّن لآخر أنها ليست بمعدن ، ثم تبيَّن لآخر أنها ليست بحيوان ، ثم تبيَّن لآخر أنها ليست بنبات متصل بالأرض ، ثم تبيَّن لآخر أنها ليست بجسم واحد متصل اتصالاً طبيعيًّا ، ثم تبيَّن لآخر أنها ليست ذات شكل بسيط كالألواح والأبواب ، ثم تبيَّن لآخر أنها ليست كرة ، وتبيَّن لآخر أنها ليست مخروطة ،

---

(١) جـ ١ فصل ٥٨ .

وتبيَّن لآخر أنها ليست مستديرة ولا ذات أضلاع متساوية ، وتبيَّن لآخر أنهـا ليست مُصْمَتَة ، فتبيَّن ذلك الإنسان أن هذا الأخير يكاد يصل إلى تصوير السفينة على ما هى عليه بهذه الصفات السلبية ، وكأنه خُيِّل إليه من تصورها أنها جسم من خشب مجوف مستطيل مؤلف من أخشاب عدة تصورها بصفات الإيجاب . أما المتقدمون الذين مثلنا بهم فكل واحد منهم أبعد عن تصور السفينة من الذى بعده حتى أن الأول فى مثلنا لا يعلم غير مجرد الإسمية فقط فهكذا تقربك صفات السلب من معرفة الله تعالى و إدراكه فاحرص كل الحرص على أن تحيط بصفات سلبية شتى بالبرهان لا أن تسلب بالقول فقط ؛ فإنه كلما تبيَّن لك بالبرهان سلبُ شىء مظنون له تعـالى كنت قد قربت منه درجة بلا شك . و بهذه الجهة صار قوم مقربين منه جدًّا وآخرون فى غاية البعد ؛ لا قرب مكان فيقرب منه و يبعد كما يظن عميان البصائر . وأما وصفه تعالى بالإيجابيات ففيه خطر عظيم لأنه قد تبرهن أن كل ما عسى أن نظنه كمالاً ولو كان ذلك الكمال ثابتاً له على رأى من يقول بالصفات فإنه ليس من نوع الكمال الذى نظنه بل هو مقول بالاشتراك فقط على ما بينَّا ، فبالضرورة تخرج لمعنى السلب لأنك إذا قلت عالم ، يُعلم واحد بذلك العلم غير المتغير ولا يعلم الذى يعلم الأمور الكثيرة المتغيرة الدائمة التجدد من غير أن يتجدد له علم ، وعلمه بالشىء قبل كونه و بعـد حصوله موجود و بعد عدمه من الوجود علم واحد لا تغير فيه ، فقد صرحت بأنه عالم يعلم ليس مثل علمنا ، وكذلك يلزم أنه موجود وليس بمعنى الوجود فينا فقد أتيت بالسوالب ضرورة فلم تحصل على تحقيق صفة ذاتية لكن حصلت على التكثير . . . . و إن قلت إن الله تعالى موضوع لا تُحْمل عليـه محمولات يكون غاية إدراكنا بهذه العقيدة الشرك لا غير لأن كل موضوع ذو محمولات بلا شك وهو اثنان بالحد و إن كان واحداً

بالوجود لأن معنى الموضوع غير معنى المحمول عليه . . . والذى يوجب له صفة لا يعلم شيئاً غير مجرد الاسم . أما الشيء الذى تخيل أنه وقع عليه هذا الاسم فهو معنى غير موجود بل مخترع كاذب فكأنه أوقع هذا الاسم على معنى معدوم إذ ليس فى الوجود شيء هو كذا ، ومثال ذلك أن يكون الإنسان قد سمع باسم الفيل وعلم أنه حيوان وطلب أن يعرف شكله وحقيقته فقال له الضال أو المضل هو حيوان ذو رجل واحدة وثلاثة أجنحة مقيم فى أعماق البحر جسمه شفاف وله وجه عريض مثل وجه الإنسان وصورته وشكله وهو يتكلم مثل الإنسان وتارة يطير فى الهواء وتارة يسبح كالسمك فإنى لا أقول إن هذا قد تصور الفيل على خلاف ما هو عليه أو أنه مقصر فى صورة الفيل بل أقول إن هذا الشيء الذى تخيله بهذه الصفة مخترع كاذب وليس فى الوجود شيء هكذا بل هذا شيء معدوم أوقع عليه اسم شيء موجود مثل عنقاء مغرب والفرس الإنسانى ونحو ذلك من الصور الخيالية التى أوقع عليها اسم شيء من الموجودات. أما اسم واحد أو اسم مركب فالأمر هنا سواء ؛ وذلك أن الله جل ثناؤه موجود بل هو واجب الوجود بالبرهان ويلزم من وجوب الوجود البساطة المحضة ، وأما أن تلك الذات البسيطة الواجبة الوجود هى ذات صفات ومعان أخرى تلحقها بها فقد وقفنا تلك الاسمية على عدم محض ، فتأمل كيف خطر فى إيجاب الصفات له ! فالذى ينبغى أن يعتقد فيما جاء من الصفات فى كتاب التنزيل أو كتاب الأنبياء أنها كلها للإرشاد لكماله تعالى ، أو صفة أفعال صادرة عنه . . . . (١) وكل ما نزعمه من الصفات كمالاً هو نقص فى حقه تعالى إذا كان من نوع ما عندنا ، وقد أرشدنا سليمان عليه السلام فى هذا المعنى بما فيه الكفاية إذ قال إن الله فى السماء وأنت على الأرض لذلك وجب أن يكون كلامك قليلا . . . . (٢)

---

(١) جـ ١ فصل ٦٠ . (٢) جـ ١ فصل ٥٩ .

وعلى العموم فإنّ الإنسان يقع فى غلطة أساسية إذا أراد أن يطبق ما يرى فى المادة عليه سبحانه وتعالى ، على أنه « ليس هناك شبه بينه و بين مخلوقاته أصلاً فى شىء من الأشياء وليس وجوده مثل وجودها ولا حياته شبه حياة الحى منها ولا علمه شبه علم من له علم فيها ، وأن ليس الاختلاف بينه و بينها بالأكثر والأقل فقط بل بنوع الوجود ، أعنى أن يقرر عند الكل أن ليس علمنا وعلمه أو قدرتنا وقدرته تختلف بالأكثر والأقل والأشد والأضعف وما أشبه ذلك ، إذ القوى والضعيف متشابهان بالنوع ضرورة و يجمعهما حد واحد ، وكذلك كل نسبة إنما تكون بين شيئين من نوع واحد ... وهذا القدر يكفى الصغار والجمهور فى إقرار أذهانهم على أن ثمّ موجوداً كاملاً لا جسم ولا قوة جسمانية له ، هو الله الذى لا يلحقه شائبة من شوائب النقص ولا يلحقه انفعال . . . لذلك كان نفى التجسيم ورفع الشبهة والانفعالات عنه مما ينبغى التصريح به ... لأنه لا توحيد إلا برفع الجسمانية ، إذ الجسم ليس بواحد بل مركب من مادة وصورة ، وهو أيضاً منقسم قابل التجزئة ... »[١] .

أما أسماؤه الحسنى التى وردت فى الكتب المنزلة فهى « مشتقة من الأفعال للإرشاد إلى كماله لا غير » ، فهى أسماء معظمة « تدل باشتراك لكونها مشتقة من أفعال يوجد مثلها عندنا . . . وقد توهم الناس صفات متعددة له كتعدد الأفعال التى اشتقت منها . . وهى أسماء وضعت بحسب الأفعال الموجودة فى العالم ، أما إذا اعتبرنا ذاته مجرداً عن كل فعل ، فلا يكون له اسم مشتق بوجه ، بل اسم واحد مرتجل للدلالة على ذاته »[٢] .

لهذه المناسبة يندد موسى بن ميمون بمن يستعمل الأسماء الحسنى فى التمائم

---

(١) جـ ١ فصل ٣٥ . (٢) جـ ١ فصل ٦١ .

(קמיאות) لتضليل العقول الساذجة فيقول : ولا يخطر بخاطرك هذيان كتاب التمائم وما تسمعه منهم أو تجده فى كتبهم السخيفة من أسماء يلفقونها لا تدل على معنى بوجه و يسمونها أسماء معظمة لله تعالى و يزعمون أنهـا أهل لـكل تقديس وطهارة وأنها تفعل العجائب ، كل هذه الأشياء أخبار لا يليق بإنسان كامل أن يسمعها فـكيف أن يعتقدها...[١]

ومن المعروف أن التميمة أو التعويذة لعبت دوراً خطيراً فى القرون الوسطى لا فى الجماهير لحسب بل فى أندية الخاصة من العلمـاء والفقهاء والملوك أيضاً وقد شغلت عند اليهود مكاناً لا بأس به فى أدب التصوف ، وقد قال موسى : « إن الأشرار والجهال وجدوا نصوص التمائم فاتسع لهم الـكذب . . . ثم انتقلت تلك الـكتب لأيدى الأحبار الورعين البُـله الذين ليس عندهم ميزان يعرفون به الحق من الباطل فـكتموها ووجدت فى تركتهم فظُنَّ بها الصحة ، و بالجملة فإن الأبله يعتقد كل شىء[٢] .

وكـذلك يتعرض إلى تعريف بعض التعبيرات أمثال : « كلمة الله » « الألواح التى كتبها الله » ، « الحركة والسكون المنسو بة لله » ، وقد نفى صفة الـكلام عن الله فقال : إن القصـد من وصف الله بالـكلام مثل وصفه بالأفعال كلها الشبيهة بأفعالنا فأرشـدت الأذهان إلى أن ثَمَّ علماً إلٰهيًّا يدركه النبيّون بأن الله كلمهم حتى نعلم أن هذه المعانى التى يوصلونها لنا من قبـل الله هى ليست من مجرد فـكرتهم ورو يتهم . . . »[٣]

---

(١) جـ ١ نهاية فصل ٦١ .

(٢) جـ ١ فصل ٦٢ ، وقد أظهر موسى فى ظروف شتى اشمئزازه من اسـتعمال التمائم (راجع קובץ אגרות הרמבם جـ ١ ص ٣ و جـ ٢ ص ١٥ وكتاب مثانى التوراة הלכות מזוזה ٤ ، ٥) .

(٣) جـ ١ فصل ٦٥ .

وأما ما ذكرته التوراة من أن الألواح هي صنعة الله ، والكتابة كتابة الله منقوشة عليها وهي مكتوبة بإصبع الله »[١] ، فيشرح موسى : إن وجودها طبيعي لا صناعي لأن كل الأمور الطبيعية من صنع الله ونتيجة مشيئته ومحض إرادته[٢].

ويشرح المؤلف نسبة الكون والحركة لله وعلاقتها بكل ما ابتُدع في ستة أيام من خلق الكون على هذا النحو « إن كل يوم من الأيام الستة كانت تحدث حوادث خارجة عن هذه الطبيعة المستقرة الموجودة الآن في الوجود بجملته ، وفي اليوم السابع استمرّ الأمر واستقر على ما هو عليه إلى الآن[٣] . . .

— كان يحق لموسى بن ميمون أن يختم بهذا الفصل الجزء الأول من كتاب دلالة الحائرين ، ولكنه أراد على ما يظهر ألا ينتهي هذا الجزء دون أن يشير إلى مذاهب الفرق الإسلامية مثل المتكلمين والمعتزلة والأشعرية ، ويبيّن ما بينها وبين المذاهب اليهودية من الفرق في التوحيد ، لذلك وضع الفصول الأخرى إلى نهاية الجزء الأول في هذه الموضوعات ، وهو يبدأ بمعلومات عامة لأرسطو ولبعض الفلاسفة الذين يراهم موسى بن ميمون أصحاب مذهب أرسطاطاليس من فلاسفة المسلمين ، ثم ينتقل إلى التفاصيل التي يناقش فيها الفرق الإسلامية مناقشة عميقة دقيقة لم تنته مع نهاية الجزء الأول ، بل يرجع إليها في مناسبات شتى في الجزء الثاني والثالث .

ونظراً لأن موسى كان يدون نظرياته العربية بحروف عبرية رأينا علماء المسلمين لم يوجهوا أية عناية إليها .

— يقول موسى بن ميمون : الفلاسفة يسمون الله تعالى العلة الأولى والمتكلمون

---

(١) سفر الخروج فصل ٣٢ آية ١٦ .

(٢) جـ ١ فصل ٦٦ . (٣) جـ ١ فصل ٦٧ .

يهربون من تسمية الله بالعلة الأولى والسبب الأول : وهؤلاء المشهورون بالمتكلمين يهربون من هذه التسمية و يسمونه الفاعل ، و يظنون أن هناك فرقا عظيماً بين سبب وعلة من جانب و بين فاعل من جانب آخر ، لأنهم قالوا : إن قلنا إنه علة لزم وجود المعلول وهذا يؤدى إلى قدم العالم وأن العالم له على جهة اللزوم ، و إن قلنا فاعل فلا يلزم من ذلك وجود المفعول معه لأن الفاعل قد يتقدم فعله ، وهذا قول من لا يفرق بين ما بالقوة و بين ما بالفعل . والذى نعلمه أنه لا فرق بين قولك علة أو فاعل فى هـذا المعنى ، وذلك أنك إذا أخذت العلة أيضاً بالقوة فهى تتقدم معلولها بالزمان . أما إذا كانت علة بالفعل فإن معلولها موجود بالعقل ضرورة ، وكذلك متى أخذت الفاعل فاعلاً بالفعل فإنه يلزم وجود مفعوله ضرورة لأن البنّاء قبل أن يبنى بيتاً ليس بنّاء بالفعل لـكنه بنّاء بالقوة كما أن مادة ذلك البيت قبـل أن يبْنى بيت بالقوة فعند ما يَبْنى بناء بالفعل يلزم وجود شىء مبنى حينئذ ضرورة فما ربحنا شيئاً فى تفضيل اسمية فاعل على اسمية علة ، وسبب القصد هنا إنمـا هو التسوية بين هذين الاسمين ، وأنه كما نسميه فاعلاً و إن كان مفعوله معدوماً إذ لا مانع ولا عائق له عن أن يفعل متى شاء ، كذلك يجوز أن نسميه علة وسبباً بهذا المعنى بعينه ، و إن كان المعلول معدوماً ، والذى دعا الفلاسفة لتسميته تعـالى علة وسبباً ولم يسموه فاعلاً لم يكن من أجل رأيهم المشهور فى قدم العالم بل هو من أجل معان أخرى بينت فى العلم الطبيعى ، وهى وجود الأسباب لـكل ماله سبب وأنها أربعة : المادة والصورة والفاعل والغاية ، وأن منها قريبة وأن منها بعيدة ، وكل واحدة من هذه الأربع تسمى سبباً وعلة . ومن آرائهم التى لا أُخالفها أن الله عزّ وجلّ هو الفاعل وهو الصورة وهو الغاية فلذلك قالوا إنه تعالى سبب وعلة ليعمموا هذه الثلاثة الأسباب ، وهو أن يكون هو فاعل العالم وصورته وغايته ،

وفى هذا الفصل أُبيّن لك على أى جهة قيل فيــه تعالى إنه الفاعل وهو صورة العالم وهو غايته أيضاً . ولا تشغل ذهنك هنا بمعنى إحداثه للعالم أو لزومه له على رأيهم لأنه سيقع فى ذلك كلام كثير لائق بهذا الغرض و إنمـا الغرض هنا كونه تعالى فاعلاً لجزئيات الأفعال الواقعة فى العالم كما هو فاعل العالم بأسره ، وقد تبيّن فى العلم الطبيعى أن هذه الأنواع الأربعة من الأسباب ينبغى أن يطلب لكل سبب منها سبب أيضاً فيوجد للشىء المتكوّن هذه الأسباب الأربعة القريبة منه وتوجد لتلك أيضاً أسباب وللأسباب أسباب إلى أن ينتهى للأسباب الأولى مثل أن هــذا الشىء هو المفعول وفاعله هو كذا . ولذلك الفاعل فاعل ، ولا يزال ذلك إلى أن يصل إلى محرك أول هو الفاعل بالحقيقة لهذه المتوسطات كلها ، وذلك أنه إذا كان حرف ألف يحركه حرف باء و باء يحركه جيم وجيم يحركه دال ودال يحركه هاء ، وهكذا إلى ما لا نهاية فلنقف عند الهـاء مثلاً فلا شك أن الهاء هو المحرك للألف والباء والجيم والدال ، و بهذه الجهة ينسب كل فعل فى الوجود لله ولو فعله من فعله من الفاعلين القريبين فهو السبب الأبعد من جهة كونه فاعلاً ، وكذلك الصور الطبيعية الكائنة الفاسدة نجد إذا تتبعناها أنها لا بد أن تتقدمها صورة أخرى تهيئ هذه المادة لقبول هذه الصورة وتلك الصورة الثانية تتقدمها أيضاً أخرى حتى تنتهى للصورة الأخيرة التى هى ضرورية فى وجود هـــذه الصور القريبة ، وتلك الصورة الأخيرة فى جميع الوجود هى الله تعالى . ولا تظن أن قولنا فيه إنه الصورة الأخيرة لجميع العالم أنهـا إشارة للصورة الأخيرة التى يقول أرسطو عنها فيما بعــد الطبيعة إنها غير كائنة ولا فاسدة لأن تلك الصورة المذكورة هناك طبيعية لا عقل مفارق إذ ليس قولنا عنه تعالى إنه صورة العالم الأخيرة على مثال كون الصورة ذات المـادة صورة لتلك المـادة حتى يكون هو تعالى صورة لجسم ليس على هذه

الجهة بل إن كل موجود ذى صورة إنما هو ما هو بصورته و إذا فسدت صورته فسد كونه و بطل كذلك مثل هذه النسبة بعينها نسبة الإله إلى مبادئ الوجود البعيدة ، لأن وجود البارى هو سبب لكل موجود وهو يمدّ بقاؤه بالمعنى الذى يكنَّى عنه بالفيض ، فلو قُدر عدم البارى لعدم الوجود كله و بطلت ماهية الأسباب البعيدة منه والمسببات الأخيرة وما بينها فهو له إذاً بمنزلة الصورة للشيء الذى له صورة والذى بها هو ما هو ، و بالصورة تثبت حقيقته وماهيته ، فكذلك نسبة الإله للعالم ، و بهذه الجهة قيل فيه إنه الصورة الأخيرة و إنه صورة الصور ، أى أنه سبب وجود كل صورة فى العالم وقوامها مستند أخيراً إليه و به قوامها ، كما أن الأشياء ذات الصور قائمة بصورها ومن أجل هـــذا المعنى سُمى فى لغتنا حياة العالم (חי העולמים) وهكذا أيضاً الأمر فى كل غاية ، فإن الشيء الذى له غاية لك أن تطلب لتلك الغاية غاية ، فإن قلت مثلاً : إن الكرسى مادته الخشب وفاعله النجار وصورته التربيع على الشكل الفلانى وغايته الجلوس عليه ، فلك أن تسأل وما غاية الجلوس على الكرسى ؟ فيقال : ليرتفع الجالس عليه و يعلو عن الأرض . فتسأل أيضاً وتقول : وما غاية الارتفاع عن الأرض ؟ فتجاب ليعظم الجالس فى عين من يراه . فتسأل وما غاية عظمته عند من يراه ؟ فتجاب ليخاف ويرهب . فتسأل وتقول : وما غاية كونه يخاف ، فتجاب ليمتثل أمره فتطلب : وما غاية الامتثال لأمره ؟ فتجاب ليمنع أذية الناس بعضهم عن بعض . فتطلب أيضاً غاية ذلك فتجاب ليدوم وجودهم منتظما ، وهكذا يلزم دائماً فى كل غاية حادثة إلى أن ينتهى الأمر لمجرد إرادته تعالى حتى يكون الجواب أخيراً كذا أراد الله تعالى أو لمقتضى حكمته على رأى آخرين ، وحتى يكون الجواب أخيراً هكذا اقتضت حكمته ، ولهذا تنتهى كل غاية إلى إرادته وحكمته لأنه تعالى الغاية الأخيرة لكل شيء ،

وغاية الكل أيضاً التشبه بكماله حسب المقدرة ، وهو معنى إرادته التى هى ذاته ، فبهذا قيل فيه إنه غاية الغايات . وقد بيّنتُ على أية جهة قيل فيه تعالى إنه فاعل وصورة وغاية ، ولذلك سموه سبباً ولم يسموه فاعلا فقط . واعلم أن بعض أهل النظر من هؤلاء المتكلمين انتهى بهم الجهل والتجاسر إلى أن قالوا إنه لو قدر عدم البارى لما لزم عدم هذا الشىء الذى أوجده البارى يعنى العالم ؛ إذ لا يلزم أن يفسد المفعول إذا عدم الفاعل بعد أن فعله ، والذى ذكروه صحيح لو كان فاعلاً فقط ، ولم يكن ذلك الشىء المفعول محتاجاً إليه فى استمداد بقائه كما أنه إذا مات النجار لا تفسد الخزانة لأنه لا يمدها بالبقاء ، أما كونه تعالى صورة العالم أيضاً يمده بالبقاء والدوام ، فمحال أن يذهب الممدّ و يبقى المستمد الذى لا بقاء له إلا بما يستمده ، فهذا قدر ما أوجب القول بأنه فاعل فقط لا غاية ولا صورة من الوهم[١] .

ثم يقول عن المتكلمين والمعتزلة والأشعرية ما يأتى : إعلم أن كل ما قاله المعتزلة والأشعرية إنما هو آراء مبنيّة على مقدمات مأخوذة من كتب اليونان والسريان الذين راموا مخالفة آراء الفلاسفة ودحض أقوالهم ، وكان سبب ذلك أنه لما عمت الملة النصرانية بين الملل وكانت آراء الفلاسفة شائعة فى تلك الملل ، ومنهم نشأت الفلسفة ونشأ ملوك يحمون الدين ، رأى علماء تلك العصور من اليونان والسريان أن هذه دعاوى تنقضها الآراء الفلسفية نقضاً عظيما بينا نشأ فيهم علم الكلام وابتدأوا يثبتون مقدمات نافعة لهم فى اعتقادهم ، و يردّون على تلك الآراء التى تهدّ قواعد شريعتهم ، فلما جاءت ملة الإسلام ونقلت إليهم كتب الفلاسفة نقلت إليهم أيضاً تلك الردود التى ألفت على كتب الفلاسفة ، فوجدوا كلام يحيى النحوى وابن عدى وغيرهما فى هذه المعانى ، فتمسكوا بها

(١) جـ ١ فصل ٦٩ .

وظفروا بمطلب عظيم بحسب رأيهم ، واختاروا أيضاً من آراء الفلاسفة المتقدمين كل ما رأوا أنه نافع لهم ، وإن كان الفلاسفة المتأخرون قد برهنوا على بطلانه ورأوا أن هـذه أمور مشتركة ومقدمات يضطر إليها كل صاحب شريعة ، ثم اتسع الكلام وانحطوا إلى طرق أخرى عجيبة ما ألمّ بها المتكلمون قط من يونان وغيرهم ، لأن أولئك كانوا على قرب من الفلسفة . ثم جاءت فى الإسلام أقاويل شرعية خصيصة بهم احتاجوا ضرورة إلى أن ينصروها ، ووقع أيضاً اختلاف فى ذلك فأثبتت كل فرقة منهم مقدمات نافعة لها فى نصرة رأيها ، ولا شك أن هناك أشـياء تعمنا نحن اليهود والنصارى والمسلمين ، وهى القول بحدوث العالم الذى بصحته تصح المعجزات وغيرها . أما سائر الأشياء التى تكلفت هاتان الملتان الخوض فيها كخوض أولئك فى معنى الثالوث ، وخوض هؤلاء فى الكلام حتى احتاجوا إلى مقدمات يثبتون بها المقدمات التى اختاروها للأشياء التى خاضوا فيها ، وللأشياء الخصيصة بكل ملة منها فلا حاجة بنا نحن إليها بوجه ، وبالجملة أن كل المتكلمين من اليونان والمسلمين لا يتبعون الظاهر من أمر الوجود أولاً فى مقدماتهم . بل يتأملون كيف ينبغى أن يكون الوجود حتى يكون منه دليل على صحة هذا الرأى أو نقضه ، فإذا صح ذلك التخيل فرضوا أن الوجود على صورة كذا واحتاجوا إلى إثبات تلك الدعاوى التى تؤخذ منها تلك المقدمات التى يصحح بها المذهب أو لا ينقض . هكذا فعل العقلاء الذين دبّروا هذا التدبير ووضعوه فى كتب وادعوا أن مجرد النظر دعاهم إلى ذلك من غير مراعاة مذهب ولا رأى متقدم . أما المتأخرون الذين ينظرون فى تلك الـكتب فلا يعلمون شيئاً من هذا حتى أنهم يجـدون فيها استدلالات عظيمة وسعياً سديداً فى إثبات أمر ما أو إبطال أمر ما ، فيظنون أن ذلك الأمر لا حاجة بوجه لإثباته ولا لإبطاله فيما يحتاج إليه من قواعد

الشريعة . وأن المتقدمين إنما فعلوا ذلك لغرض تشويش آراء الفلاسفة لا غير والتشكيك فيما ظنوه برهاناً ، والقائلون بهذا القول لم يشعروا ولم يدروا أنه ليس الأمر كما ظنوا بل إنما تعب المتقدمون فى إثبات ما يُرام إثباته وفى إبطال ما يُرام إبطاله من أجل ما يؤول منه من الفساد فى الرأى الذى يراد تصحيحه ولو بعد مائة مقدمة . فحسم أولئك الأقدمون من المتكلمين الداء من أصله ؛ وجملة القول من الأمر كما يقوله ثامسيتيوس أن ليس الوجود تابعاً للآراء بل الآراء الصحيحة تابعة للوجود ، فلما نظرت فى كتب هؤلاء المتكلمين حسب ما تيسر لى كما نظرت فى كتب الفلاسفة أيضاً وفق طاقتى وجدت طريق المتكلمين كلهم طريقاً واحدة بالنوع و إن اختلفت أصنافها . وذلك أن قاعدة الكل أن لا اعتبار بما عليه الوجود إذ لا يجوز فى العقل خلافها وهم أيضاً فى مواضع كثيرة يتبعون الخيال و يسمونه عقلا ، فإذا قدموا تلك المقدمات التى سنسمعك إياها بتوا الحكم ببراهينهم أن العالم محدث . فإذا ثبت أن العالم محدث ثبت بلا شك أن له صانعاً أحدثه ، ثم يستدلون على أن ذلك الصانع واحد . ثم يثبتون بكونه واحداً أنه ليس بجسم ، هذا طريق كل متكلم من المسلمين فى شىء من هذا الغرض . . . . فلما تأملت فى هذه الطريقة نفرت نفسى منها نفوراً عظيما جدا ، وحق لها أن تنفر ، لأن كل مايزعم أنه برهان على حدوث العالم تلحقه الشكوك ، وليس ذلك برهاناً قطعياً إلا عند من لا يعلم الفرق بين البرهان و بين الجدل و بين المغالطة . أما عند من يعلم هذه الصنائع فالأمر بين واضح أن تلك الأدلة كلها فيها شكوك فاستعملت فيها مقدمات لم تتبرهن . وغاية قدرة المحقق عندى من المتشرعين أن يبطل أدلة الفلاسفة على القدم وما أجل هذا إذا قدر عليه ، وقد علم كل ناظر ذكى محقق لا يغالط نفسه أن هذه المسألة أعنى قدم العالم أو حدوثه لم يوصل إليها

ببرهان قطعى . . . . ويكفيك من هذه المسألة أن الفلاسفة مختلفون فيها فيما نجد من تآليفهم وأخبارهم ، فإذا كان الأمر فى هـذه المسألة هكذا فكيف نتخذها مقدمة نبنى عليها وجود الإله فيكون إذا وجود الإله مشكوكا فيه إن كان العالم محدثا فثم إله وإن كان هو قديماً فلا إله . . . أما أن ندعى البرهان على حدوث العالم ونضرب على ذلك بالسيف ، وندعى أننا علمنا الله بالبرهان فهذا كله بُعد عن الحق . أما الوجه الصحيح عندى الذى لا ريب فيه ، فهو أن يثبت وجود الله ووحدانيته ونفى الجسمانية بطرق الفلاسفة ، وبعـد أن نتأكد من صحة المطالب الثلاثة الجليلة أعنى وجود الله وأنه واحد وأنه غير جسم من غير التفات إلى البت بالحكم فى العالم هل هو قديم أو محدث ، حينئذ يحق لنا الرجوع إلى البحث فى قدم العالم أو حداثته ، ونقول فيهما كل ما يمكن الاحتجاج به ، فإن كنت ممن يقنع بمـا قال المتكلمون ، وتعتقد إن صح البرهان بحدوث العالم ، فياحبذا ، وإن لم يتبرهن عندك بل تأخـذ كونه حادثاً من الأنبياء تقليداً فلا ضير ، ولا تقل كيف تصح النبوة إن كان العالم قديماً حتى تسمع كلامنا فى النبوة فى هذه المقالة ، ولسنا نحن الآن فى هذا المعنى . ومما يجب أن تعلمه أن المقدمات التى قررها الأصوليون أعنى المتكلمين لإثبات حـدوث العالم فيها قلب نظام العالم وتغييره من أصل خلقته .

وأما أنا فأقول إن العالم لا يخلو من أن يكون قديماً أو محدثاً ، فإن كان محدثاً فله محدث بلا شك ، وهذا معقول لأن الحادث لا يُحدث نفسه بل يحدثه غيره فمحدث العالم هو الله . وإن كان العالم قديما فيلزم ضرورة بدليل كذا ودليل كذا أن ثم موجوداً غير أجسام العالم كلها ليس هو جسما ولا قوة فى جسم وهو واحد دائم سرمدى لا علة ولا يمكن تغيره فهو الإله ، فقد تبين لك أن دلائل وجود

الإله ووحدانيته وكونه غير جسم ، إنما ينبغى أن تؤخذ على وضع القدم فيحصل البرهان كاملاً ، على أن العالم قديم أو محدث ، ولذلك تجدنى أبداً فيما ألفته فى كتب الفقــه إذا اتفق لى ذكر قواعد أن آخذ فى إثبات وجود الله فإنى أثبته بأقاويل تنحو نحو القدم ، لا لأنى معتقد القــدم لـكنى أريد أن أثبت وجوده تعالى فى اعتقادنا بطريق برهانى لا نزاع فيه بوجه ، ولا يخيل هذا الرأى الصحيح العظيم الخطر مستنداً لقاعدة يهزها كل واحد ويروم هدمها ، وآخر يزعم أنها لم تَنْبَنِ يوماً قط ، ولا سيما تلك الدلائل الفلســفية على هذه المطالب الثلاثة من طبيعة الوجود المشاهدة التى لا تنكر إلاّ من أجل مراعاة آراء ما . وأما دلائل المتكلمين فمأخوذة من مقدمات مخالفة لطبيعة الوجود المشاهدة ، حتى أنهم يلتجئون لإثبات أنه لا طبيعة لشىء بوجه . . . ولا تطمع أن أسمعك فى هــذه المقالة احتجاجات المتكلمين على تصحيح مقــدماتهم ، إذ فى ذلك فنيت أعمارهم وتفنى أعمار من يأتى بعدهم ، وكثرت كتبهم لأن كل مقــدمة منها إلا اليسير ينقضها المشاهد من طبيعة الوجود ، وتطرأ عليهــا الشكوك فيلتجئون لتآليف ومناظرات فى إثبات تلك المقدمة ، وحل الشكوك الطارئة عليها ، ودفع المشاهد إن لم يمكن فى ذلك حيلة[1] . . .

وبعد ذلك يتناول موسى بن ميمون أسس نظريات المتكلمين ، ويناقشها مناقشة طويلة فى أربعة فصول نذكر منها على سبيل التمثيل ما يأتى : قال المتكلمون : لو كان الله جسماً لكان متناهياً ، وهذا صحيح ، ولو كان متناهياً لكان له قدر معلوم وشكل معلوم ثابت ، وهذا أيضاً صحيح ، قالوا وكل مقــدار وكل شكل يجوز أن يكون الله أعظم من ذلك المقدار أو أصغر ، وعلى خلاف ذلك الشكل من حيث

(١) جـ ١ فصل ٧١ .

هو جسم ، فتخصصه بمقدار مّا وشكل مّا يحتاج إلى مخصص ، وهذا الدليل سمعتهم يعظمونه ، وهو أضعف من كل ما تقدم ، لأنه مبنى على المقدمة العاشرة التى بيّنا قدر ما فيها من الشكوك فى حق الموجودات إذا قدرت على خلاف طبيعتها ، فناهيك بحق الله . ولا فرق بين هذا و بين قولهم فى ترجيح وجود العالم على عدمه إنه يدل على فاعل رجح وجوده على عدمه لإمكان وجوده وعدمه ، فإن قيل لهم فلأى شيء لا يطرد هذا فى حق الله تعالى من حيث أنه موجود يلزم أن يكون له مرجح لوجوده على عدمه ، فإنهم سيجيبون بلا شك بأن هذا يؤدى إلى التسلسل فلابد من الانتهاء لواجب الوجود فلا يفتقر لموجد ، وهذا الجواب بعينه يلزم فى الشكل والمقدار ، لأن كل الأشكال والمقادير الممكنة الوجود يقال فيها : كان يمكن أن تكون أكبر أو أصغر مما هى موجودة عليه ، و بخلاف هذا الشكل فإنها تفتقر لمخصص ضرورة . أما شكل الله ومقداره تعالى فبعيد عن كل نقص وتشبيه ، وذاته بقدرها وشكلها واجبة الوجود لا تفتقر لمخصص ولا لمرجح وجود على عدم ، إذ لا إمكان عدم فيها ، كذلك لا تحتاج لمخصص شكل ومقدار ، إذ هكذا وجب وجوده . فتأمل أيها الناظر إن آثرت طلب الحق واطّرحتَ الهوى والتقليد والجنوح لما اعتدت تعظيمه ، ولا تغالط نفسك حيال هؤلاء الناظرين وما جرى لهم ومنهم ، فإنهم كالمستجير من الرمضاء بالنار ، وذلك أنهم أبطلوا طبيعة الوجود ، وغيروا فطرة السموات والأرض زعماً أن تلك المقدمات تبرهن على كون العالم محدثاً ، فلم يبرهنوا على حدوث العالم وأتلفوا علينا براهين وجود الله ووحدانيته ، ونفى الجسمانية ، إذ البراهين التى يُبين بها جميع ذلك إنما تؤخذ من طبيعة الوجود المستقرة المشاهدة المدركة بالحواس والعقل [١] . . .

---

(١) جـ ١ فصل ٧٦ .

وقبل أن ننتقل إلى تحليل نظريات موسى بن ميمون فى الجزء الثانى والثالث من دلالة الحائرين يجدر بنا أن نلفت الأنظار إلى التأثير الشديد الذى تركه علم الكلام فى يهود البلدان الشرقية حتى عُرفوا من نصوص آدابهم وطرق بحثهم بمتكلمى اليهود[١] . وكان العالم اليهودى القرائى أبو على يافث فى تفسيره لسفر الخروج من أسفار التوراة يشرح آيات كثيرة على طريقة المتكلمين المسلمين[٢] وكان سعديا الفيومى قد نقل نصوصاً كثيرة من تصانيف المتكلمين المسلمين[٣] .

وإذا كان يهود الشرق قد تأثروا من الفرق الإسلاميـة ، فإن الأندية العلمية اليهودية فى المغرب والأندلس تخلصت منها لأنهـا كانت قد اندفعت إلى الفلسفة الأرسطاطاليسـية قبل كل شىء ، ويقول موسى بن ميمون : إن الذى نجد من الكلام فى معانى التوحيد عند بعض علمـاء الدين من اليهود فى العراق من الربانيين والقرائين إنما هو أمور أخذوها عن المتكلمين المسلمين . . . وكذلك أخذ أصحابنا من المعتزلة ومن الأشعرية . أما الأندلسيون من أهل ملتنا فيستمسكون كلهم بأقاويل الفلاسفة ، ويميلون لآرائهم ولا يسلكون مسالك المتكلمين[٤] .

* * *

يبحث الجزء الثانى من دلالة الحائرين فى إثبات وجود الله وفى البرهنة على كونه لا جسما ولا قوة فى جسم ، وفى حركة الأفلاك ، وفى ماهية الملائكة[٥] ،

---

(١) Silv. de Sacy : Notices et Extraits des manuscrits. Tome. VIII. p. 167, — יהודה הלוי : הכוזרי ספר ה׳ חלק ט״ו

(٢) راجع الترجمة الفرنسية لدلالة الحائرين ج ١ ص ٢٨٧ ، و ص ٢٩٠ و ص ٢٩٦ وراجع مقالة مونك فى Dictionaire des sciences philosophiques t III p 355 — 357

(٣) אמונות ודעות ج ٢ فصل ٨ .   (٤) ج ١ فصل ٧١ .

(٥) فصل ١ — ١١ .

وفى قدم العالم أو حدوثه ، وما قال الفلاسفة فيه ، وفى الاعتراض على أرسطو ، وأفلاطون وغيرهما[1] ، ثم يبحث فى النبوة وفى ماهيتها ودرجاتها وتعريفها عند رجال الدين من الملل المختلفة ؛ وعند الفلاسفة ، وقد يشغل هـذا البحث بقية فصول الجزء الثانى[2] .

ويفتتح المؤلف بحثه بالنظر فى وجود الله ، ويعرض خمساً وعشرين مقدمة مأخوذة من نظريات أرسطو والفلاسفة المسلمين ، وهى عنده مقدمات مبرهنة لا شك فى شىء منها ، ورد بعضها فى كتاب السماع وشروحه ، و بعضها فى كتاب ما وراء الطبيعة وشرحه[3] .

و إليك ملخص ما ورد فى الجزء الثانى :

كل الحركات تنتهى لحركة الفلك المتحرك الذى لزم أن يكون محركه السبب الأول الذى يستحيل كونه اثنين أو أكثر لاستحالة تعدد الأمور المفارقة التى ليست بجسم ولا قوة فى جسم ، وأنه واحد لا يتغير لأن وجوده ليس مقترناً بزمن وأن واجب الوجود هو البساطة المحضة والكمال المحض ، وهو فاعل موجود أبداً على حالة واحدة لا قوة فيه أصلاً لأنه إن كان فى ذاته إمكان فقد ينعدم كالمادة لأنه موجود بذاته[4] .

والآراء التى يراها أرسطو فى أسباب حركة الأفلاك التى منها استخرج وجود عقول مفارقة : هى أقاويل تطابق أقاويل كثيرة من أقاويل الشريعة الإسرائيلية وما ورد فى قصص أحبار التلمود[5] .

والشريعة تؤيد الرأى الفلسفى فى أن الأفلاك حيوانات مطيعة لربها تسبحه

---

(١) فصل ١٢ — ٣١ .
(٢) فصل ٣٢ — ٤٨ .
(٣) صدر الجزء الثانى .
(٤) جـ ٢ فصل ١ .
(٥) جـ ٢ فصل ٣ .

وتمجده ، والفلاسفة مجمعون على كون هذا العالم السفلى يتم بالقوة الفائضة عليه من الفلك .

أما أن الملائكة موجودون فهذا مما لا يحتاج إلى برهان شرعى ؛ لأن التوراة قد نصت عليه فى عدة مواضع ، ويسمى أرسطو الملائكة عقولاً مفارقة ، وهى واسطة بين الله تعالى وبين الموجودات ، وبوساطتها تتحرك الأفلاك . . . . ونحن نعتقد أن الله خلق العقول المفارقة وجعل فى الفلك الشوق له ، والموجودات من دون البارى تعالى تنقسم إلى ثلاثة أقسام : أحدها العقول المفارقة ، والثانى الأجرام الفلكية التى هى موضوعات تصور ثابتة لا تنتقل الصورة من موضوعها لموضوع ، ولا يتغير ذلك الموضوع فى ذاته ، وثالث هذه الأقسام الأجسام الكائنة الفاسدة التى تعمها مادة واحدة ، وأن التدبير يفيض من الله تعالى على العقول وترتيبها ، وتفيض خيرات العقول وأنوارها على أجسام الأفلاك ، ويفيض من الأفلاك قوى وخيرات على هذا الجسم الكائن الفاسد . . . . فالفيض الواصل منه تعالى لإيجاد عقول مفارقة فاض عن تلك العقول أيضاً لإيجاد بعضها بعضاً فى العقل الفعّال ، وعنده ينقطع إيجاد المفارقات ، وكل مفارق فاض عنه أيضاً إيجاد مّا حتى انتهت الأفلاك عند فلك القمر ، وبعده هذا الجسم الكائن الفاسد ، أى المادة الأولى وما تركب منها ، وكل فلك تصل منه قوى إلى الاسطقسات حتى ينقضى فيضها عند نهاية الكون والفساد — وهذه الأمور كلها لا تناقض شيئاً مما ذكرته أنبياؤنا وحملة شريعتنا ؛ لأن ملتنا ملة عالمة كاملة ، ولكن لما أتاف أشرار الملل الجاهلية محاسننا وأبادوا حِكَمنا وتواليفنا ، وأهلكوا علماءنا عدنا جهلاء ، ثم خالطناهم فعدت علينا آراؤهم ، كما عدت علينا أخلاقهم وأفعالهم ؛ لذلك جاءت هذه الأمور الفلسفية كأنها غريبة عن شريعتنا (١) .

(١) ج ٢ فصل ١١ .

أما مشكلة قدم العالم أو حدوثه فيبحث فيها موسى بن ميمون فى عشرين فصلاً [١] ، وقد وقف فى هذا الجزء موقف المعارض لرئيس الفلاسفة ويقول : أرى الناس فى قدم العالم أو حدوثه عند كل من اعتقد أن ثم إلهاً « موجوداً » لهم ثلاثة آراء : الرأى الأول لكل من اعتقد بشريعة موسى يقول إن الله أوجد العالم من العدم المحض المطلق ، وأن الله تعالى وحده كان موجوداً ولا شىء سواه وقد أوجد كل هذه الموجودات على ما هى عليه بإرادته ومشيئته ، وأن الزمان أيضاً من جملة المخلوقات ؛ إذ الزمان تابع للحركة والحركة عرض فى المتحرك ، وهو محدث ، والزمن من جملة الأعراض المخلوقة كالسواد والبياض . . . . وهذا الرأى هو قاعدة شريعة موسى ، والثانية فى التوحيد ، ولا يخطر بالبال غيرها .

أما الرأى الثانى ، وهو القول بأن من المحال أن يوجد الله شيئاً من لا شى ولا يمكن عند أصحاب هذا القول أن يتحول شىء إلى لا شىء : أى أنه لا يمكن أن يتكون موجود مّا ذو مادة وصورة من عدم تلك المادة العدم المحض ، ولا يتحول إلى عدم تلك المادة عدماً محضاً ، ووصف الله عندهم بأنه قادر على هذا كوصفه بأنه قادر على الجمع بين الضدين فى آن واحد . . . كما أنه لا عجز فى حقه لكونه لا يوجد الممتنعات إذ للممتنع طبيعة ثابتة ليس هى من فعل فاعل ؛ فلذلك لا يمكن تغيرها كذلك لا عجز فى حقه إذا لم يقدر أن يوجد شيئاً من لا شىء ، إذ هذا من قبيل الممتنعات كلها ، فكذلك يعتقدون أن هناك مادة ما موجودة قديمة كقدم الإله لا يوجد دونها ولا توجد دونه ، ولا يعتقدون أنها فى مرتبة الله فى الوجود ؛ بل هو سبب وجودها ، وهى له مثلاً كالطين للفخارى ، أو الحديد للحداد ، وهو الذى يخلق منها ما شاء . فتارة يصور منها غير ذلك ، وأهل هذا

---

(١) جـ ٢ فصل ١٢ — ٣٢ .

الرأى يعتقدون أن السماء أيضاً كائن فاسد : لكنها ليست كائنة من لا شيء ، ولا متحركة إلى لاشيء ، وتكونها وفسادها كسائر الموجودات من دونها . وأفلاطون هو من أصحاب هذا الرأى .

والرأى الثالث هو رأى أرسطو وأتباعه وشارحى كتبه ، وذلك أنه يقول بما قاله أهل الفرقة المتقدم ذكرها ، وهو أنه لاتوجد مادة من لامادة أصلاً ، ويزيد على ذلك ويقول إن هـذا الموجود كله على ما هو عليه لم يزل ولا يزال هكذا ؛ وأن الشيء الثابت الذى لا يقع تحت الكون والفساد هو السماء التى لا تبرح كذلك ؛ وأن الزمان والحركة أبديان دائماً لا كائنان ولا فاسدان ، وأن الشيء الكائن الفاسد هو ما تحت فلك القمر لا يبرح كذلك ، أى أن تلك المادة الأولى لا كائنة ولا فاسدة فى ذاتها ولكن الصور تتعاقب عليها وتخلع صورة وتلبس أخرى ؛ وأن هذا النظام كله العلوى والسفلى لا يختل ولا يبطل ولا يتجدد فيه متجدد مما ليس فى طبيعته ولا يطرأ عليه طارئ خارج عن القياس بوجه . . . والمتحصل من رأيه أنه من باب الممتنع عنده أن تتغير لله مشيئة أو تتجدد له إرادة ، وأن جميع هذا الوجود على ما هو عليه أوجده الله بإرادته لكن ليس بعد عدم ، وكما أنه من الممتنع أن ينعدم الله أو تتغير ذاته ، كذلك يظن أنه من باب الممتنع أن تتغير له إرادة أو تتجدد له مشيئة ، فيلزم أن يكون هـذا الموجود على ما هو عليه الآن ، فهذا تلخيص آراء أرسطو وأتباعه ، وهى أن ليس ثَمَّ مدبر ولا ناظم وجود[1] . . .

وما ذكره أرسطو عن قدم العالم وعلة اختلاف حركات الأفلاك وترتيب العقول ، كل ذلك لا برهان عليه ، ولا يتوهم أرسطو قط أن تلك الأقاويل

---

(١) جـ ٢ فصل ١٣ .

مبرهنة . أما تأويل أبى نصر لهـذا المثل وما بيَّن فيه ، وكونه استشنع أن يكون أرسطو فى شك من قدم العالم واستخف بجالينوس كل الاستخف ف فى قوله إن هذه المسألة مشكلة لا يعلم لها برهان ، فيرى أبو نصر أن الأمر بيِّن واضح يدل عليه البرهان أن السماء أزلية ، وما داخلها كائن فاسد ...[1]

وعلى العموم فكل ما ذكره أرسطو وأتباعه من الاستدلال على قدم العالم ليس له براهين قطعية بل له حجج تلحقها الشكوك العظيمة[2] .

ونحن معشر أتباع شريعة موسى عليه السلام نعتقد أن كون العالم على صورة كذا ، وكان كذا من كذا ، وخلق كذا بعد كذا ، فيأخذ أرسطو يناقضنا ويستدل علينا من طبيعة الوجود المستقرة الكاملة الحاصلة بالفعل ، التى لا نقر نحن أنها بعد استقرارها وكمالها لا تشبه شيئاً مما كانت فى حال التكوين ، وأنها أوجدت من العدم المحض[3] .

والمغالطة الأصلية إنما ترجع إلى أنا ندرك أفعال الله وامتناعه عن الأفعال والطوارئ والموانع والإرادة وعدم الإرادة لمداركنا المادية ، على أنه لا مشابهة مطلقاً بينهما .

ثم كون حكمته قديمة كذاته فاللازم لها قديم ، وهذا اللازم ضعيف جداً ، وذلك أنا كما جهلنا حكمته التى أوجبت أن تكون الأفلاك تسعة لا أكثر ولا أقل ، وعدد الكواكب على ما هى عليه لا أكثر ولا أقل ، ولا أكبر ولا أصغر ، كذلك نجهل حكمته فى كونه أوجد الكل بعد أن لم يكن ، والكل تابع لحكمته الدائمة غير المتغيرة ، لكننا نجهل كل الجهل قانون تلك الحكمة ومقتضاها ، إذ المشيئة أيضاً فى رأينا تابعة للحكمة ، ورأى أرسطو فى سكن الملائكة فى السماء

---

(١) جـ ٢ فصل ١٥ . (٢) جـ ٢ فصل ١٦ . (٣) جـ ٢ فصل ١٧ .

كما جاء أيضاً فى ظواهر النصوص ليس ذلك الدلالة على قدم السماء كما يريد هو، بل للدلالة على أن السماء تدلنا على وجود العقول المفارقة التى هى الأرواح والملائكة ، وهى تدلنا على وجود الإله محركها ومدبرها[1] .

وألفت النظر إلى غرابة إدراك أرسطو الذى رام أن ينظم لنا وجود الأفلاك كما نظم لنا وجود ما دونها حتى يكون الكل على جهة اللزوم الطبيعى لا على جهة قصد قاصد فلم يتم له ذلك ... فكل ما بيّن لنا مما دون فلك القمر جرى على نظام مطابق للموجود بيّن العلل ، وأمكن أن يقال فيه إنه على جهة اللزوم عن حركة الفلك وعن قواه ، أما جميع ما ذكره فى أمور الفلك فلا علة بينة أعطى فى ذلك ، ولا جرى الأمر فيه على نظام يمكن أن يدعى فيه اللزوم (فصل ١٩) .

ولم نهرب من القول بقدم العالم من أجل النص الذى جاء فى التوراة فى كون العالم محدثاً ، لأن النصوص التى تدل على حدوث العالم ليست بأكثر من النصوص التى تدل على كون الإله جسماً . وأبواب التأويل ليست مسدودة فى وجوهنا ولا ممتنعة علينا فى أمر حدوث العالم ، بل كان يمكننا تأويل ذلك كما فعلنا فى نفى التجسيم ، ولعل هذا كان أسهل كثيراً ، وكنا قادرين أعظم قدرة على أن نؤول تلك النصوص ونثبت قدم العالم ، كما أولنا النصوص ونفينا كونه تعالى جسماً ، وإنما لم نفعل ذلك لسببين : أحدهما أن كون الإله ليس بجسم تبرهن ، فيلزم بالضرورة أن يتناول كل ما يخالف ظاهره البرهان ، ويعلم أن له تأويلاً ضرورة ، وقدم العالم يبرهن ، فلا ينبغى أن تدفع النصوص وتتأول من أجل ترجيح رأى ممكن أو ترجيح نقيضه بضروب من الترجيحات ، فهذا سبب واحد . والسبب الثانى أن اعتقادنا أن الله ليس بجسم لا ينقض لنا شيئاً من

(١) جـ ٢ فصل ١٨ .   (٢) جـ ٢ فصل ١٩ .

قواعد الشريعة ، ولا يكذب دعوى كل نبى ، وليس فيه إلا ما يزعم الجهال من أن فى ذلك خلاف النص . فأما اعتقاد القدم على الوجه الذى يراه أرسطو أنه على جهة اللزوم ، ولا تتغير طبيعته أصلاً ، ولا يخرج شىء عن معتاده ، فإنه هدم للشريعة بأصلها ، وتكذيب لكل معجز ضرورة ، وتعطيل لكل ما رَغَّبت فيه الشريعة أوخوفت منه ، اللهم إلا أن تتأول المعجزات أيضاً كما فعل أهل الباطن من الإسلام فنخرج من ذلك بضرب من الهذيان . أما اعتقاد القدم على رأى أفلاطون من أن السماء أيضاً كائنة فاسدة ، فإن ذلك الرأى لا يهدم قواعد الشريعة ولا يتبعه تكذيب المعجز بل جوازه ، و يمكن أن تتأول النصوص عليه و يوجد له شبه كثير فى نصوص التوراة وغيرها يتعلق بها . أما من حيث أنه لا يقبل البرهنة ، فلا هذا الرأى نحتاج له ، ولا ذلك الرأى الآخر نلتفت إليه ، بل نحمل النصوص على ظواهرها ، ونقول إن الشريعة أخبرتنا بأمر لا تصل قوتنا إلى إدراكه ، والمعجز شاهد على صحة دعوانا . . . . وقد فنيت أعمار الفضلاء وتفنى فى البحث عن هذه المسألة لأنه لو تبرهن الحدوث ولو على رأى أفلاطون لسقط كل ما تهافتت به الفلاسفة ، وكذلك لو صح لهم برهان على القدم على رأى أرسطو لسقطت الشريعة بجملتها وانتقل الأمر لآراء أخرى[1]

وكذلك يحارب موسى بن ميمون نظرية أرسطو فى أن الأشياء الطبيعية اللازمة لنظام طبيعى يلزم فسادها ضرورة على مجرى الطبيعة ، لأن وجود الأشياء وفسادها من إرادته تعالى لا على جهة اللزوم إن شاء أفسدها و إن شاء أبقاها[2]

أما الاعتقاد فى وجود الأنبياء فيربطه موسى بن ميمون بالإيمان بالله الواحد القهار ، وقد قسم المعتقدين بالأنبياء إلى ثلاثة أقسام :

(١) ج ٢ فصل ٢٥ (٢) ج ٢ فصل ٢٧

أما أصحاب الرأى الأول فهم أبناء الجاهلية ممن يصدقون بالنبوة ؛ و بعض عوام شريعتنا الذين يعتقـدون أن الله يختار من يشاء من الناس و يبعثه لا فرق بين أن يكون ذلك الشخص عندهم عالما أو جاهلا كبير السن أو صغيره لكنهم يشترطون فيه خيرة ما وصلاحية أخلاق .

أما أصحاب الرأى الثانى : فهم الفلاسفة الذين يقولون إن النبوة كمال ما فى طبيعة الإنسان ، وذلك الكمال لا يحصل لشخص من الناس إلا بعد ارتياض يُخرج مافى قوة النوع للفعل إن لم يَعق عن ذلك عائق مزاجى أو سبب ما من الخارج . . . و بحسب هذا الرأى لا يمكن أن يدعى الجاهل النبوة ، لأن النبى هو الرجل الفاضل الكامل فى نطقياته وخلقياته مع قوة المخيـلة الكاملة ، ولا يصح بحسب هذا الرأى أن يكون شخصاً يصلح للنبوة و يتهيأ لها ولا يصير نبيا .

والرأى الثالث : وهو رأى شريعتنا وقاعدة مذهبنا هو مثل هـذا الرأى الفلسفى بعينه إلا فى شىء واحد : وذلك أنا نعتقد أن الذى يصلح للنبوة والمتهيء لهـا قد لا يصير نبيا إذ هى تابعة لمشيئة الله ، وهذا عندى هو شبه المعجزات كلها وجار فى نسقها ، فإن الأمر الطبيعى أن كل من يصلح بحسب جبلته و يرتاض بحسب تربيته وتعليمه سيصير نبيا إذا شاء الله له ذلك ، وكان كاملا فاضلا فى الغاية[1] .

وحقيقة النبوة وماهيتها هى فيض يفيض من الله عز وجـل بوساطة العقل الفعال على القوة الناطقة أولا ، ثم على القوة المتخيلة بعد ذلك ، وهـذا هو أعلى مرتبة الإنسان ، وغاية الكمال الذى يمكن أن يوجد لنوعه ، وتلك الحالة هى غاية كمال القوة المتخيلة . وهذا أمر لا يتيسر لكل إنسان بوجه ، ولا هو أمر يدرك

(١) جـ ٢ فصل ٣٢

بالكمال فى العلوم النظرية وتحسين الأخلاق حتى تكون كلها على أحسن ما يكون وأجمله دون أن يضاف إلى ذلك كمال القوة المتخيلة فى أصل الجبلة(١) .

وينبغى أن ننتبه إلى طبيعة الوجود فى هذا الفيض الإلهى الواصل إلينا ، وذلك أنه يصل منه شىء لشخص ما فيكون مقدار ذلك الشىء الواصل له قدراً يكمله لا غير ، وقد يكون الشىء الواصل إلى شخص قدرا يفيض عن تكميله لتكميل غيره كما جرى الأمر فى الموجودات كلها التى منها ما حصل له من الكمال ما يدبر به غيره ، ومنها مالم يحصل له من الكمال إلا قدر ما يكون مدبراً بغيره . . أما إذا كان الفيض العقلى فائضاً على القوة الناطقة فقط ولا يفيض منه شىء على القوة المتخيلة ، إما لقلة الشىء الفائض أو لنقص كان فى المتخيلة فى أصل الجبلة فلا تمكنها قبول فيض العقل ، فإن هذا هو صنف العلماء من أهل النظر ، وإذا كان ذلك الفيض على القوتين جميعاً ، أى على الناطقة والمتخيلة وكانت المتخيلة على غاية كمالها الجبلى ، فإن هذا هو صنف الأنبياء ، فإن كان الفيض على المتخيلة فقط وكان تقصير الناطقة من أصل الجبلة أو لقلة ارتياض ، فإن هذا الصنف هم المدبرون للمدن واضعو النواميس والكهان والزاجرون وأرباب الأحلام الصادقة . . . .

وهذا النوع الثالث يأتى بتشويشات كثيرة فى الأمور النظرية العظيمة وتختلط عليهم الأمور الحقيقية بالأمور الخيالية اختلاطاً كبيراً ، كل ذلك لقوة المتخيلة وضعف الناطقة وكونها لاحاصل فيها أصلا ، أى أنها لم تخرج للعقل . ولولا هذا الكمال الزائد لما أُلفت العلوم ، ولما دعا النبى الناس إلى الحق ، ولابد أن يدعو حتى لو قتل ، إذ ذلك الفيض يحركه ولا يتركه ولا يسكنه بوجه ولو لقى الشدائد(٢) .

(١) جـ ٢ فصل ٣٦ (٢) جـ ٢ فصل ٣٧

ولابد أن تكون قوة الإقدام وقوة الشعور عنـد الأنبياء حالَ فيض العقل عليهم[١] .

ويتم التمييز بين تدابير النواميس الموضوعة وتدابير النواميس الإلهية على هذا النحو ، فإذا وجدت شريعة غايتها وقصدها لرئيسى انتظام المدينة وأحوالها ورفع المظالم عنها حتى ينال الناس سعادة ما مظنونة ؛ فإن تلك الشريعة وضعية ، وأما إذا وجدت شريعة جميع تدبيراتها تنظر فيما تقدم من صلاح الأحوال البدنية ، وصلاح الاعتقاد أيضاً ، وتجعل كدها إعطاء آراء صحيحة فى الله تعالى وفى الملائكة وتروم تحكيم الإنسان وتفهيمه وتنبيهه حتى يعلم الوجود كله على صورة الحق ، فاعلم أن ذلك التدبير من قبله تعالى وأن تلك الشريعة إلهية .

أما كيفية تمييز الوحى الصحيح من الوحى المنتحل عنـد الإنسان فوجه امتحان ذلك هو اعتبار كمال ذلك الشخص وتعقب أفعاله وتأمل سيرته من اطراحه للذات البدنية والتهاون بها ، فإن هذا هو أول درجات أهل العلم ، فناهيك بالأنبياء . . . .[٢]

ورؤيا النبى حالة مزعجة مهولة تصحبه فى حال اليقظة . وأما خطاب الملاك له وإقامته معه فإنها حالة تتعطل فيها الحواس أيضاً عن فعلها ، ويأتى ذلك الفيض للقوة الناطقة ويفيض منها على المتخيلة فتكمل وتفعل فعلها[٣] .

والذى يحذف من أقاويل الأنبياء التى تدل على الأسباب المتوسطة وتنسب الفعل والحادث لله فهو الأسباب القريبـة التى عنها حدث ما حدث لا فرق بين أن تكون أسباباً ذاتية طبيعية أو اختيارية أو عرضية اتفاقية . والغرض من

---

(١) جـ ٢ فصل ٣٨ . (٢) جـ ٢ فصل ٤٠ .

(٣) جـ ٢ فصل ٤٥ .

السبب الاختيارى أن يكون الحادث باختيار إنسان أو إرادة حيوان ، فإن هذا كله لله ، ويطلق على ذلك الفعل فى اعتبار الأنبياء أن الله فعله أو أمر به أو قاله . وذلك لأن الله هو الذى أثار تلك الإرادة لذلك الحيوان غير الناطق ، وهو الذى أوجب الاختيار للحيوان الناطق ، وهو الذى أجرى الأمور الطبيعية على مجراها[1] .

بهذا يختم موسى بن ميمون الجزء الثانى من دلالة الحائرين .

* * *

ويبدأ الجزء الثالث بشرح رؤيا النبى حزقيال ، وكل ما ورد من اصطلاحات عويصة ومعان غامضة فى سفره بالكتاب المقدس[2] ، ثم ينتقل إلى البحث فى الشر وما يحل من المصائب بالعالم وفى مشكلة الإنسان الذى ليس غاية الوجود فى نظره[3] ، وفى هل يكون الله مسئولا عما يقع من الكوارث على المخلوقات ، وما يترتب على ذلك من عنايته بالكون وما فيه ، وما يقول الفلاسفة فى هذه المعضلة[4] ، وما تقوله شريعة موسى فى هذه المشاكل ، ويتعرض إلى أمور جاءت لصلاح النفس وصلاح البدن مع شرح واجبات وعبادات فى أسفار الكتاب المقدس[5] ، وفى نهاية الكتاب يسدى النصح لمن يريد الحصول على الفضائل الخلقية لإدراك الحقائق الإلهية التى هى الغاية القصوى فى حياة الإنسان[6]

وقبل أن نبدأ بتحليل ما ورد فى الجزء الثالث من دلالة الحائرين نريد أن نلفت الأنظار إلى أن القراءة الدقيقة فيه تكشف لنا عن روح الفيلسوف الذى يعانى عذاباً نفسانياً أليما من جراء ما يتأول من نصوص دينية على غير ما جاء فى تعاليم أحبار التلمود ، ولذلك نراه فى أحوال شتى يلف لفاً طويلا ويأتى بمقدمات

---

(١) جـ ٢ فصل ٤٨ .
(٢) فصل ١ — ٧ .
(٣) فصل ٨ — ١٤ .
(٤) فصل ١٥ — ٢٤ .
(٥) فصل ٢٥ — ٥٠ .
(٦) فصل ٥١ — ٥٤ .

يحاول بها أن يهيئ القلوب إلى ما يريد أن يصرح به ، ومن هـــذا القبيل تعتبر المقدمة التى صدر بها الجزء الثالث من دلالة الحائرين والتى ذكر فيها ما يأتى : . . .
وقيل إن من العلوم الإلهية (מעשה מרכבה) ما هو غامض وغريب عن أذهان الجمهور ، واتضح أن القدر الذى يتبيَّن منه لمن فُتح عليه بفهمه قد مُنع منعاً شرعياً تعليمه وتفهيمه إلا شفهياً . . . فهذا هو السبب فى انقطاع علم ذلك عن الملة جملة حتى لا يوجد منه قليل ولا كثير ، ولم يوضع قط فى كتاب . و إذا كان هكذا فما حيلتى إلى التنبيه على ماظهر وتبيَّن لى واتضح بلا شك عندى ، ولكن تركى وضع شىء مما ظهر لى يكون إتلافه بإتلافى الذى لا بد منه فإنى رأيت ذلك جبناً عظيما فى حق كل باحث وحق كل متحير ، وكأنه غصب الحق من مستحقه أو حسد الوارث على إرثه وكلا هذين خلق مذموم . . . .

أما ما ورد فى الفصول السبعة الأولى من الجزء الثالث فيشتمل كما قيل على رؤيا النبى حزقيال وشرح غوامضها ، كما يقارن بينها و بين نبوات النبى إشعيا ؛ فنحن نعرض عن هذه الفصول لأنها تعنى القارئ الذى ألمَّ إلماماً دقيقاً بالنصوص العبرية من أسفار الكتاب المقدس مع دراية بتعاليم أحبار التلمود وما قالوه فى هذا الصدد ، ثم يقول المؤلف : كل الأجسام الكائنة الفاسدة إنمـا يلحقها الفساد من جهة مادتها لا غير . أما من جهة الصورة و باعتبار ذات الصورة فلا يلحقها فساد بل هى باقية ؛ ألا ترى أن الصور النوعية كلها دائمة باقية ، و إنما لحق الفساد للصورة بالعرض أى لمقارنتها المادية ، وطبيعة المادة وحقيقتها أنها أبداً لا تنفك عن مقارنة العدم ؛ فلذلك لا تثبت فيها صورة ؛ بل تخلع صورة وتلبس أخرى دائماً . . . . وقد بان أن كل إتلاف وفساد أو نقص إنمـا هو من أجل المادة ، فتشويه صورة الإنسان ، وخروج أعضائه من طبيعتها ، وضعف أفعاله أو بطلانها أو اضطرابها ،

لا فرق أن يكون ذلك فى أصل الجبلة أو طارئاً عليها ، إنما ذلك كله تابع المادة الفاسدة لا لضرورته . . . ولا يمكن بتقتضى الحكمة الإلهية أن توجد مادة دون صورة ، ولا أن توجد صورة من هذه الصور دون مادة ، وقد جعل لها قدرة على المادة ، واستيلاء ، وحكم ، وسلطان . فمن هنا نفهم مراتب النوع الإنسانى ؛ فمن الناس من يروم إيثار الأشرف وطلب البقاء الدائم على مقتضى صورته الشريفة ؛ فلا يفكر إلا فى تصور معقول ، و إدراك رأى صحيح فى كل شىء ، واتصال بالعقل الإلهى الفائض عليه الذى منه وجدت تلك الصورة ، وكلما دعته دواعى المادة لقذارتها وعارها المشهور تألم وخجل مما ابتلى به ، ورام تقليل ذلك العار ، واجتهد فى أن يحتفظ بكل وجوه الإنسان ، و يجعل غايته غاية الإنسان من حيث هو إنسان ، وهو تصور المعقولات .

وأما الآخرون المحجوبون عن الله فهم زمرة الجاهلية الذين يجعلون غايتهم تلك الحاسة التى هى عارنا الأكبر ؛ فلا فكر لهم ولا رؤية إلا الانهماك فى الأكل والشرب والنكاح[1] .

والمادة حجاب عظيم يعوق عن إدراك المفارق على ما هو عليه ، ولو كانت أشرف مادة وأصفاها ، أى مادة الأفلاك . فناهيك بهذه المادة الظلمة القذرة التى هى مادتنا ؛ فلذلك كلما رام عقلنا إدراك الله أو أحد المعقول وجد الحجاب العظيم حائلاً بينه و بين ذلك ، و إلى هذا يشير أنبياء بنى إسرائيل بأننا محجوبون عن الله ؛ وهو مستور عنا بغمام ، أو بظلام ، أو بضباب ، أو بسحب لكوننا قاصرين عن إدراكه من أجل المادة المظلمة المحيطة بنا لا به ؛ إذ هو تعالى لا جسم ، ولا ظلام يحيط به ، إلا الضوء الباهر الدائم الذى من فيضه أضاء كل الظلم[2] .

(١) جـ ٣ فصل ٨ . (٢) جـ ٣ فصل ٩ .

أما المتكلمون فلا يتخيلون العدم غير العدم المطلق . أما عدم الملكات كلها فلا يظنونها عدماً ؛ بل يظنون أن كل عدم ملكة حكمها حكم الضدين كالعمى والبصر ، والموت ، والحياة . فإن ذلك عندهم بمنزلة الحر والبرد ؛ لذلك يقولون إن العدم لا يفتقر لفاعل ، إنما الفعل هو الذى يستدعى فاعلاً ، ولا بد أن يكون هذا صحيحاً بوجه ما ، ومع قولهم إن العدم لا يحتاج لفاعل تراهم يقولون إن الله يعمى ويُصم ويسكن المحرك ؛ إذ أن لهذا العدم عندهم معانى موجودة ؛ على أننا على ما يقتضيه النظر الفلسفى نقول إن مزيل العائق هو المحرك بوجه ما ؛ كمن أزال عموداً من تحت خشبة فسقطت بثقلها الطبيعى ، وعلى هذا النحو يقال فى الذى أزال ملكة ما فإنه صنع ذلك العدم ؛ وإن كان العدم ليس شيئاً موجوداً فكما نقول إن الذى أطفأ السراج بالليل أحدث الظلام ، كذلك من أفسد البصر قد فعل العمى . . . . لذلك لا يتعلق فعل الفاعل بعدم بوجه ، وإنما يقال إنه فعل العدم بالعرض ، وأما الشىء الذى يفعله الفاعل بالذات فهو شىء موجود ضرورة . . . . لذلك يعلم يقيناً أن الله لا يطلق عليه أنه يفعل شرًّا بالذات بوجه ، أى أنه تعالى لا يقصد قصداً أوليًا أن يفعل الشر ، هذا لا يصح ؛ بل أفعاله تعالى كلها خير محض ، لأنه لا يفعل إلا وجوداً وكل وجود خير ، والشرور كلها عدم لا يتعلق بها فعل ، لكونه أوجد المادة على هذه الطبيعة التى هى عليها وهى كونها مقارنة للعدم ، فلذلك هى السبب فى كل فساد وكل شر ، ولذلك كل ما لم يوجد له الله هذه المادة لا يفسد ولا يلحقه شر من الشرور ، ويكون حقيقة فعل الله كله خيراً [١] .

والشرور العظيمة الواقعة بين الناس من بعضهم لبعض بحسب الأغراض والشهوات والآراء والاعتقادات كلها أيضاً تابعة للعدم ، لأنها كلها لازمة عن الجهل ،

---

(١) جـ ٣ فصل ١٠ . (راجع كتاب M. Guttmann : Das religionphilosophische System der Mutakalimun nach Maimonides. Breslau 1885).

أى عن عدم العلم ، كما أن الأعمى لفقده البصر لا يزال عاثراً « مجروحاً جارحاً » لغيره أيضاً لكونه ليس عنده من يهديه الطريق . فالإنسان على قدر جهله يفعل بنفسه و بغيره شروراً عظيمة ، ولو كان ثم علم نسبته للصورة الإنسانية كنسبة القوة الباصرة للعين لكفّ أذاها عن نفسه وعن غيره ، لأنه بمعرفة الحق ترتفع العداوة والبغضاء و يبطل الشر ، ومعرفة الحق هى المعرفة بحقيقة الله [(١)] .

وكثيراً ما ينتهى الجمهور إلى أن الشرور فى العالم أكثر من الخيرات ، حتى لقد عجب جميع الملل فى خطبهم وأشعارهم من أنه لا يزال فى الزمان خير قليل وشر كثير ودائم ، وليس هذا الغلط عند الجمهور فقط ، ولكنه عند من يزعم أنه قد علم شيئاً . والرازى كتاب مشهور وَسَمه بالإلهيات ، ضمنه من هذيانه وجهالته عظائم ، ومن جملتها قوله : « إن الشر فى الوجود أكثر من الخير و إنك إذا قست بين راحة الإنسان ولذاته فى مادة راحته مع ما يصيبه من الآلام والأوجاع والعاهات والنكد والأحزان تجد أن وجوده نقمة وشر عظيم » . . . . هذا الغلط ناشئ من كون الجهال والجمهور لا يعتبر الوجود إلا بشخص إنسان لا غير ، و يتخيل كل جاهل أن الوجود كله من شخصه ، وكأن ليس ثم وجود إلا هو فقط . . . فلو علم الإنسان الوجود وتصوره وعلم نزارة حظه منه لتبيَّن له الحق . . . ووجود الإنسان خير عظيم له و إحسان من الله بما خصه به وكمله ، ومعظم الشرور الواقعة بالناس من الأشخاص الناقصين ، ومن نقائصنا نصيح ونستغيث ونتألم من شرور نفعلها بأنفسنا باختيارنا وننسب ذلك لله تعالى ، وكل شر يصيب الإنسان يرجع إلى أحد ثلاثة أنواع : النوع الأول من الشر ما يصيب الإنسان من جهة طبيعة الكون والفساد أى من حيث هو ذو مادة ، فإنه من أجل هذه تصيبه عاهات فى أصل

---

(١) ج ٣ فصل ١١ .

الجبلة طارئة من تغيرات تقع فى العناصر كفساد الهواء أو الصواعق والكسوف ، وقد أوجبت الحكمة الإلهية ألا يكون كون إلا بفساد ولولا هذا الفساد الشخصى لما استمر الكون النوعى ، وقد بان محض الإفضال والإنعام و إفاضة الخير ، والذى يريد أن يكون ذا لحم وعظم ولا يتأثر ولا يلحقه شيء من لواحق المادة إنما يريد الجمع بين الضدين وهو لا يشعر .

والنوع الثانى من الشرور هو ما يصيب الناس بعضهم من بعض ، وهذه الشرور أكثر من شرور النوع الأول وأسباب ذلك كثيرة ومعلومة وهى أيضاً منا لكن ليس المظلوم فيها حيلة .

والنوع الثالث من الشرور هو ما يصيب الشخص من فعله بنفسه وهو تابع للرذائل الناشئة من الشره فى الأكل والشرب والنكاح وتناول ذلك بإفراط فى الكمية أو بفساد ترتيب أو بفساد كيفية الأغذية ، فيكون ذلك سبباً لجميع الأمراض والآفات الجسمانية والنفسانية . . . و إلى هنا انتهى غلط الجمهور حتى عجّزوا البارئ فى هذا الوجود الذى أوجده بهذه الطبيعة الموجبة لهذه الشرور العظيمة بحسب خيالهم ، لكون تلك الطبيعة لا تساعد كل ذى رذيلة على نيل رذيلته حتى يوصل إلى نفسه السيئة غاية سؤلها الذى لا نهاية له ، أما الفضلاء العلماء فقد علموا حكمة هذا الوجود وحفظوا طبيعته ومفروضات الشريعة وتبين لهم وجه الفضل والحقيقة . . . ولذلك جعلوا غايتهم ما قصد بهم من حيث هم أناس [١] .

وكثيراً ما تحيّرت أذهان الكاملين فى طلب غاية هذا الوجود ما هى ؛ وهأنذا أبين سقوط هذا الطلب على كل مذهب فأقول : كل فاعل يفعل بقصد فلا بد لذلك الشيء الذى فعل من غاية ما من أجلها فعل ، وهذا بين لا يحتاج إلى برهان

---

(١) ج ٣ فصل ١٢ .

بحسب النظر الفلسفى ، وكذلك بيّن أن الشيء الذى فعل بقصد كذا حادث بعد أن لم يكن ، ولا يقال ما غاية وجود البارئ تعالى إذ هو ليس شيئاً مخلوقاً ، فالغاية إنما تطلب لكل حادث فُعل بقصد ذى عقل فيلزم ضرورة أن يبحث عن السبب والغاية ماهما ، أما الشيء غير الحادث فما نطلب له غاية ، فلذلك لا وجه لطلب غاية لجملة الوجود لا على رأى القائلين بحدوث العالم ولا على رأى أرسطو فى القدم ، وذلك لأنه بحسب رأيه فى قدم العالم لا يطلب غاية أخيرة لجزء من أجزاء العالم ، لأنه لا يسوغ على رأيه أن يقال ما غاية وجود السماء ، ولم كانت بهذا القدر وهذا العدد ، ولماذا لم تكن المادة هكذا ، ولا ما غاية هذا النوع من الحيوان أو النبات ، إذ الكل عنده على جهة اللزوم الأبدى الذى لم يزل ولا يزال . وقد يبحث فى العالم الطبيعى عن الغاية لكل موجود ، إذ صرح أرسطو بأن الطبيعة لا تفعل شيئاً عبثاً ، أما بحسب مذهب القدم فيسقط طلب الغاية الأخيرة للوجود بأسره ، فأما بحسب رأينا فى حدوث العالم بأسره من العدم فإنه قد يُظن أن هذا السؤال لازم كما يُظن أن غاية الوجود كله وجود نوع الإنسان فقط ليعبد الله ، وأن كل ما فعل إنما فعل من أجله حتى أن الأفلاك إنما تدور لمنافعه ولإيجاد ضروريته ، وبعض ظواهر كتب الأنبياء تساعد على هذا الظن . . . وحتى إذا كان الكل من أجل الإنسان وغاية الإنسان كما قيل أن يعبد الله فالسؤال باق وهو ، ما الغاية فى كونه يعبد الله تعالى وهو لا يزداد كمالاً بأن يعبده كل ما خلق ويدركه حق الإدراك ، فإن قيل إن ذلك ليس لكماله بل لكمالنا لأن ذلك هو الأفضل لنا لزم السؤال بعينه : وما غاية وجودنا بهذا الكمال ؟ فلا بد من أن ينتهى الأمر إلى الغاية هى هكذا شاء الله أو هكذا اقتضت حكمته وهذا هو الصحيح . . . . ويجب ألا نعتقد أن الموجودات كلها من أجل وجوده ،

بل إن الموجودات كلها مقصودة لذاتها[1] وما ينبغى أن يتأمله الإنسان حتى يعلم قدر نفسه هو أن يتبيّن مقادير الأفلاك والكواكب ومقدار البعد الذى بيننا و بينها ... وأن ليس لنا حيلة فى معرفة عظمة هذه الأفلاك وعددها ، و إذا كانت الأرض كلها ليست إلا جزءاً منها فما هى نسبة نوع الإنسان لجميع هذه المخلوقات ؟ فكيف يتخيل واحد منا أنه من أجله و بسببه خلقت وأنها آلات له ؟ فكيف نقول إن غاية الأفلاك تدبير لشخص أو عدة أشخاص ؟ فهذا محال بحسب النظر الفلسفى . إذ لا يعتقد أن الأجرام العظيمة العديدة التى لا نهاية لعددها تكون غايتها تدبير نوع الإنسان ؛ فمثل ذلك كمثل صانع يعمل آلات زنتها قنطار حديد لعمل إبرة صغيرة زنتها حبة ، فلو كان ذلك لإبرة واحدة لكان هذا من فساد التدبير ، ولا يكون فساد تدبير مطلقاً إذا كان الغرض أن يعمل بهذه الآلات الثقيلة إبرة بعد إبرة ، وهكذا قناطير عدة من الإبر ، فعمل تلك الآلات إذاً حكمة و إتقان ، وهكذا تكون غاية الأفلاك استمرار الكون والفساد[2] .

يدعى الفلاسفة أن عدم انتظام أحوال الناس من كون بعضهم من الفضلاء فى حياة رديئة مؤلمة وغيرهم من الأشرار فى حياة طيبة ، يرجع إلى أن يكون الله غير عالم بشىء من الأحوال الشخصية أو غير مدرك لها أو يدركها و يعلمها ، ثم إذا كان يدركها و يعلمها فلا يخلو الأمر من الأقسام الثلاثة الآتية ، إما أن ينظمها و يغيرها على أحسن نظام وأكمله ، أو يكون لا قدرة له عليها ، أو يكون يعلم و يقدر على النظام والتدبير الجيد غير أنه أهمل ذلك على جهة التهاون والاحتقار . وكذلك قال الفلاسفة إن قسمين من هذه الأقسام الثلاثة اللازمة لكل من يعلم يتنعمان فى حق الله تعالى وهما ألا يقدر ، أو يقدر ولا يعتنى ، إذ هو خَلق شر ، أو عجز . فلم يبق

(١) جـ ٣ فصل ١٣ . (٢) جـ ٣ فصل ١٤ .

من التقسيم كله إلا أن يكون لا يعلم شيئاً من هذه الأحوال بوجه ، أو يعلمها و ينظمها أحسن نظام . . وأعجب كيف جهلوا الأمر الذى لم يزالوا ينبهوننا عليه و يشرحونه لنا دائماً ، فوقعوا فى شر مما هربوا منه لأنهم هربوا من أن ينسبوا لله الإهمال . ثم قطعوا عليه بالجهل بأن كل ما فى العالم السفلى مستور عنه ولا يدركه ، وأما جهلهم بما لم يزالوا ينبهوننا إليه ، فكونهم اعتبروا الوجود بأحوال الإنسان الذى شره من ضرورة طبيعة المادة . . . وقد كثرت عندهم الظنون حتى قال بعضهم إنه يعلم النوع فقط لا الأشخاص . وقال بعضهم : لا يعلم شيئاً خارجاً عن ذاته بوجه حتى لا يكون ثم تكثير علوم ، ومن الفلاسفة من يعتقد كاعتقادنا ، وأنه تعالى يعلم كل شىء ولا تخفى عنه خافية بوجه ، وهم أقوام قبل أرسطو قد ذكرهم الإسكندر ، ولكنه يأبى عليهم رأيهم و يقول : إن أعظم ما ينقض به ما نشاهده من شرور تصل إلى الأخيار ، وخيرات ينالها الأشرار ، و بالجملة قد تبين أنه لو وجدوا أحوال الناس منتظمة بحسب ما يبدو للجمهور أنه انتظام لما وقعوا فى شىء من هذا النظر كله ولا تهافتوا عليه[١] .

وآراء الناس فى العناية خمسة ، وكلها قديمة ، أى أنها كانت معروفة منذ زمن الأنبياء عند ما ظهرت الشريعة الحقة المنيرة لهذه الظلمات كلها ، فالرأى الأول هو قول من زعم أن لا عناية أصلا بشىء من الأشياء فى جميع هذا الوجود ، وأن كل ما فيه من السماء إلى ماسوى ذلك واقع بالاتفاق ، وليس ثم لا ناظم ولا مدبر ، وهذا رأى أبيقور ، وهو أيضاً يقول بالأجزاء ، و يرى أنها تختلط كيفما اتفق و يتكون منها ما اتفق ، وقد قال بهذا الرأى الذين كفروا من بنى إسرائيل ، وقد برهن أرسطو على استحالة هذا الرأى ، وأن الأشياء كلها لا يصح أن تكون بالاتفاق بل لا بد أن يكون لها ناظم ومدبر .

(١) ج ٣ فصل ١٦ .

والرأى الثانى هو رأى من يرى أن بعض الأشياء بها عناية ، وهى بتدبير مدبر ونظم ناظم ، و بعضها متروك للاتفاق ، وهذا هو رأى أرسطو .

والرأى الثالث هو مقابل الرأى الثانى ، وهو رأى من يرى أن ليس فى جميع الوجود شىء بالاتفاق بوجه لا جزئى ولا كلى ، بل الكل بإرادة وقصد وتدبير ، وهذا هو رأى فرقة الأشعرية من المسلمين ، وفى هذا الرأى شناعة عظيمة تحملوها والتزموها ، وذلك أنهم يقرون أرسطو فيما يزعمه من التسوية بين سقوط الورقة وموت الإنسان ، وكذلك قالوا إن الريح لم تهب بالاتفاق بل حركها الله وليست الريح هى التى أسقطت الأوراق ، بل سقطت كل ورقة بقضاء وقدر من الله ، وهو الذى أسقطها فى هـذا الموضع ، ولا يمكن أن يتأخر زمان سقوطها ولا يتقدم ، ولا يمكن سقوطها فى غير هذا الموضع ، إذ ذلك كله مقدر فى الأزل فلزمهم بحسب هذا الرأى أن تكون حركات الحيوان كلها وسكناته مقدرة ، وأن الإنسان لا استطاعة له بوجه أن يفعل شيئاً أو لا يفعله .

والرأى الرابع هو رأى من يرى أن للإنسان استطاعة ، وذلك يجرى فيما جاء فى الشريعة من الأمر والنهى والجزاء والعقاب عنـد هؤلاء على نظام ، و يرون أن أفعال الله كلها تابعة لحكمة ، وأنه لا يجوز عليـه الجور ، ولا يعاقب محسناً . والمعتزلة أيضاً يرون هذا الرأى و إن كانت استطاعة الإنسان ليست عندهم مطلقة ، وهم يعتقدون أن الله يعلم بسقوط الورقة وأن عنايته بكل الموجودات ، وجوابهم على من ولد ذا عاهة وهو لم يذنب أن ذلك تابع لحكمة الله ، وجوابهم فى هلاك الفاضل أن ذلك لينظم جزاؤه فى الآخرة ، ولما سئلوا هل عدل الله فى الإنسان ولم يعدل فى غيره ولأى سبب ذبح الحيوان ؟ قالوا بأن هذا أجود له حتى يعوضه الله فى الآخرة ، حتى لو قُتل البرغوث أو القملة يلزم أن يكون لها فى ذلك عوض

عند الله ، وكذلك الفأر غير الآثم الذى افترسه قط أو حـدأة ؟ لأن حكمة الله اقتضت ذلك فى حق هذا الفأر وسيعوضه عما جرى له فى الأخرى .

والرأى الخامس هو رأينا أى رأى شريعتنا ؛ وهو ما نص عليه أنبياؤنا . وهو الذى اعتقده جمهور أحبارنا ، و إنى أخبر بمـا اعتقده بعض المتأخرين كما أخبر بمـا أعتقده أنا فى ذلك فأقول : إن قاعدة شريعة موسى أن الإنسان ذو استطاعة مطلقة أى أنه بطبيعته و باختياره و إرادته يفعل كل ما للإنسان أن يفعله دون أن يخلق له شىء مستجد بوجه ، وكذلك جميع أنواع الحيوان تتحرك بإرادتها ، وكذلك من جملة قواعـد شريعة موسى أنه تعالى لا يجوز عليه الجور بوجه من الوجوه ، وأن كل ما ينزل بالناس من البلايا ، أو يصلهم من النعم فرداً كان أو جماعة ؛ كل ذلك على جهة الاستحقاق بالحكم العادل الذى لا جور فيه أصلاً ، فلو أصاب الشخص شوكة فى يده وأزالها حينه لكان ذلك عقاباً له ، ولو نال أيسر لذة لكان ذلك جزاء له ، وكل هذا باستحقاق لكنا نجهل وجه الاستحقاق .

و إذا كان أرسطو يرى فى أحوال الناس اتفاقاً محضاً و يراه الأشعرية تابعاً لمجرد مشيئة ، و يراه المعتزلة تابعاً لحكمة ؛ فنحن نراه تابعاً للاستحقاق الشخصى بحسب أفعاله ؛ فلذلك يجيز الأشعرى أن يعذب الله الفاضل الخير فى الدنيا و يخلده فى النار ، و يرى المعتزلة أن هذا جور وأن هذا الذى عُذب ولو نملة فلها عوض تابع لحكمته ، وأما نحن فنعتقد أن كل هذه الأحوال الإنسانية بحسب الاستحقاق وهو تعالى بعيد من الجور وما يعاقب منا إلا مستحق عقاب . هذا هو نص التوراة ، وعلى هـذا الرأى جرى كلام جمهور أحبارنا الذين يقولون إن الله يجازى الطائع على كل ما فعله من البر ، ولو لم يؤمر بذلك على يد نبى ، وأنه يعاقَب على كل فعل شر فعَلَه ولو لم يُنْهَ عنه على يد نبىٍّ إذ ذلك منهى عنه بالفطرة ، أى النهى

عن الظلم والجور ، ولم تتعرض شريعتنا بوجه إلا لأحوال الإنسان . أما حديث العوض للحيوان فلم يسمع قط فى ملتنا ؛ لكن بعض المتأخرين من الجاؤنيم[١] سمعه من المعتزلة فاستصوبه واعتقده .

وأما ما أعتقده أنا فى العناية الإلهية فإنما هى فى هذا العالم السفلى ، أعنى من تحت فلك القمر بالنوع الإنسانى فقط . أما الحيوانات والنبات ؛ فإن رأيى فيها رأى أرسطو لأنى لا أعتقد أن ورقة الشجرة تسقط بعناية خاصة بها ، ولا أن العنكبوت الذى افترس الذبابة فعل ذلك بقضاء الله وإرادته ، ولا أن السمكة التى اختطفت الدودة فعلت ذلك عن مشيئة إلهية خاصة ؛ بل هذا عندى كله بالاتفاق المحض ، وإنما العناية الإلهية تابعة للفيض الإلهى ، ومن يتصل به ذلك الفيض العقلى حتى صار ذا عقل وكشف له كل ما يكشف لذى العقل ، فهو الذى صحبته العناية الإلهية وقدرت أفعاله على جهة الجزاء والعقاب ؛ فإن غرق السفينة بمن فيها ليس بالاتفاق ؛ بل بإرادة إلهية لا تصل عقولنا لمعرفة قانونها . . . أما تلك الآراء المتقدمة ففيها إفراط يخرج إلى الخلط المحض ، وإنكار المعقول ، والمكابرة فى المحسوس ، وإلى تفريط عظيم يوجب اعتقادات رديئة جدا فى حق الله وفساداً لنظام وجود الإنسان ومحو محاسنه .

على أن الله يهيئ لكل نوع من الحيوان غذاءه ومادة قوامه ، ولكن هذه العناية نوعية لا شخصية[٢] .

وليست العناية الإلهية بالنوع الإنسانى كله على السواء ؛ بل تتفاضل العناية بالناس كتفاضل كمالهم الإنسانى وبحسب هذا النظر يلزم أن تكون عنايته تعالى

---

(١) وقد عرف بهذا اللقب جؤنيم (גאונים) رؤساء المدارس الدينية اليهودية بالعراق منذ أواخر القرن السادس إلى نصف القرن الحادى عشر ب . م .

(٢) جـ ٣ فصل ١٧ .

بالأنبياء عظيمة جدا وعلى حسب مراتبهم فى النبوة ، وتكون عنايته بالفضلاء الصالحين على حسب فضلهم وصلاحهم ، إذ القدر من الفيض العقلى الإلهى هو الذى أنطق الأنبياء ، وسدد أفعال الصالحين ، وكمل علوم الفضلاء بما علموا ، وقد ذكر الفلاسفة هـذا المعنى كما ذكر ذلك أبو نصر فى صدر شرحه لكتاب نيكوماخوس لأرسطو(١) .

وهناك أمر مجمع عليه هو أنه تعالى لا يصح أن يتجدد له علم حتى يعلم الآن مالم يعلمه من قبل ، ولا يصح أن تكون له علوم كثيرة متعددة ولو على رأى من يعتقد الصفات ، فلما تبرهن هذا قلنا إنه بالعلم الواحد يعلم الأشياء الكثيرة المتعددة ، وليس باختلاف المعلومات تختلف العلوم فى حقه تعالى ، والأشياء كلها متجددة علمها قبل كونها ، ولم يزل عالماً بها ؛ فلذلك لم يتجدد له علم بوجه . . . . وكما أنا ندرك حقيقة ذاته مع أننا نعلم أن وجوده أكمل وجود لا يشوبه نقص ولا تغير ولا انفعال بوجه ؛ ومع أننا لا نعلم حقيقة علمه ؛ إذ هو ذاته يعلم أنه لا يتجدد له علم بوجه ، ولا يتناهى علمه ، ولا يخفى عنه شىء من الموجودات كلها ، ولا يبطل علمه ، وكل ما يظهر فى مجموع هذه الأقاويل من التناقض هو بحسب اعتبار علمنا الذى لا يشارك علمه إلا فى الاسم فقط ؛ فكذلك القصد مقول على ما نقصده وعلى ما يقال إنه قصده تعالى باشتراك ، وكذلك العناية مقولة باشتراك على ما نعنى نحن به وعلى ما يقال إنه تعالى يعنى به ؛ فمعنى العلم ، ومعنى القصد ، ومعنى العناية المنسوبة إلينا غير تلك المعانى المنسوبة إليه ، فتى أخذت العنايتان ، أو العلمان ، أو القصدان على أن يجمعهما معنى واحد جاءت الإشكالات ، وحدثت

---

(١) جـ ٣ فصل ١٨ وراجع فى هذا الموضوع : Louis Germain Lévy: Maimonide. Chap. IX. Omniscience et providence divines. p. 143 — 169.

الشكوك المذكورة ، ومتى عُلم أن كل ما ينسب إلينا مباين لكل ما ينسب له تبيَّن الحق [١] .

وهناك فرق كبير بين علم الصانع بما صنع ، وعلم غيره بذلك المصنوع ، وذلك أن الشيء المصنوع إن صنع وفق علم صانعه ؛ فصانعه إنما صنعه تابعاً لعلمه ، وأما الذى يتأمل هـذا المصنوع و يحيط به علماً فعلمه تابع للمصنوع . مثال ذلك : الذى عمل آلة تتحرك فيها أثقال بسيل الماء تدل على ما مضى من النهار أو الليل من الساعات . فكل الحركات الحادثة فى هذه الآلة إنما حدثت وفق علمه ، وليس كذلك الذى يتأمل تلك الآلة : لأنه كلما رأى حركة مّا ، استجد له علم ولا يزال يتأمل وعلومه تزيد وتتجدد حتى يكتسب علم جملة الآلة ، ولو قدر أن حركات تلك الآلة لا تنتهى لكان المتأمل لا يحيط علماً بها أبداً ، ولا يمكن المتأمل أن يعلم حركة من تلك الحركات قبل حدوثها ؛ وهكذا الحال فى جملة الوجود ونسبته إلى علمنا وعلمه تعالى ، فنحن إنما نعلم كل ما نعلم من قبَل تأمل الموجودات ؛ فلذلك لا يتعلق علمنا بما سيكون ولا بما سينتهى ، وعلومنا متجددة متكثرة بحسب الأشياء التى منها نكتسب علمنا ، وهو تعالى ليس كذلك أى أنه لا يعلم الأشياء من قبلها فيقع التعدد والتجدد : بل تلك الأشياء تابعة لعلمه المتقدم المقرر لها بحسب ما هى عليه . أما وجود مفارق أى وجود شخص ذى مادة ثابتة أو وجود ذى مادة متغيرة الأشخاص تابع لنظام لا يختل ولا يتغير ، فذلك لا يوجد عنده تعالى تكثر علوم ولا تجدد وتغير علم لأنه بعلمه حقيقة ذاته غير المتغيرة علِم جميع ما لزم أفعاله كلها ، وأما ما نروم أن نعقل كيف هو وندرك إدراكه فهذا محال ، لأننا لو علمنا كيف هو لكان عندنا ذلك العقل الذى به يدرَك هـذا النحو من

---

(١) ج ٣ فصل ٢٠ .

الإدراك ، وهذا شيء لا يوجد فى الوجود إلاّ له تعالى : لذلك لا يوجد فيه شيء من الغلط ، ولا من التمويه ، ولا تلحقه الشناعات ، ولا ينسب لله نقص ؛ إذ هذه المعانى الجليلة العظيمة لا يمكن قيام برهان عليها بوجه ، لا بحسب رأى معشر المتشرعين ولا بحسب رأى الفلاسفة على حسب اختلافهم فى هذه المسألة (١) .

وقصة أيوب الغريبة العجيبة هى من قبيل ما نحن فيه ؛ أى أنه مثل لتبيين آراء الناس فى العناية ، فقضيته تحير كل ناظر من الناس حتى قيل فى علم الله وفى عنايته ما ذكرت ، أى أن الرجل الصالح الكامل المسدد العامل الشديد التقوى قد تنزل به مصائب عظيمة مترادفة فى ماله وولده وجسمه لا لإثم يوجب ذلك ، فحياته مشكلة عظيمة انفتحت منها حقائق لا غاية بعدها (٢) . إن كل ما نزل بأيوب معلوم عنده تعالى . وسفر أيوب بجملته إنما جاء لبيان قاعدة فى الاعتقادات والتنبيه على الاستدلال بالأمور الطبيعية حتى لا يغلط الإنسان ولا يطلب بخياله أن يكون علمه أو قصده وعنايته وتدبيره كقصد الله وعنايتــه وتدبيره . فإذا علم الإنسان ذلك سهل عليه كل مصاب ولا تزيده المصائب شكوكاً فى الله ، وهل يعلم أو لا يعلم أو يتغير أو يهمل بل تزيده محبة (٣) . . . .

وعلى هذا النحو يشرح موسى بن ميمون مشكلة الشريعة والتوراة فى كيفية امتحان الله للأنبياء والأتقياء والأفراد والجماعات ، واختباره لهم « لا ليعلم ما لم يكن يعلمه من قبل كما يتخيل الجهلة والبله من الناس ، بل للوصول إلى الغايات المذكورة فى الفصول المتقدمة » (٤) .

والأفعال تنقسم بحسب اعتبار غايتها إلى أربعة أقسام : فعل باطل ، وفعل

---

(١) ج ٣ فصل ٢١ .

(٢) ج ٣ فصل ٢٣ .

(٣) ج ٣ فصل ٢٢ .

(٤) ج ٣ فصل ٢٤ .

عبث ، وفعل لعب ، وفعل جيد حسن . أما الفعل الباطل فهو الذى يقصد به فاعله غاية ما ، فلا تحصل تلك الغاية بل تعوقه عنها عوائق ، والفعل العبث هو الذى لا يقصد به غاية أصلاً كما يعبث بيده بعض الناس عنـــد التفكير ، وكأفعال الساهين والمذهولين ، وفعل اللعب هو الفعل الذى يقصد به غاية خصيصة أو أن يقصد به أمر غير ضرورى ولا مفيد كبير فائدة ، كمن يرقص لا لقصد رياضة أو يعمل عملاً ليُضحَكَ منه . على أن هذا النوع يختلف بحسب أغراض الفاعلين و بكمالهم ، فإن ثَمَّ أشياء كثيرة ضرورية أو عظيمة الفائدة عند قوم ، وعند آخرين لا حاجة لهم بها أصلا : كرياضة الجسم على اختلاف أنواعها التى هى ضرورية فى دوام الصحة على ما ينبغى عند من يعلم صــناعة الطب ، فالذى يفعل أفعال الرياضة يروم بها الصحة كاللعب بالكرة والصراع وغفق اليدين وحصر النَفَس ، فهذا العمل عند الجهال لعب ، وعنـد العلماء ليس بلعب ، وأما الفعل الحسن فهو الذى يفعله الفاعل لغاية شريفة ضرورية ونافعة ، وأفعال الله ليست باطلة أو عابثة أو لاعبة ، فهى كلها جيدة حسنة .

والفرقة — من أهل النظر — التى زعمت أنه ليس ثَمَّ أسباب ولا مسببات بل أفعاله كلها بحسب المشيئة ، ولا تطلب لهـا غاية ، داخـلة فى قسم العبث ، بل أحط من العبث ، لأن العابث لم يقصد إلى غاية ، والله عند هؤلاء عالم بما فعل وقاصده لا لغاية أصلا ولا لوجه فائدة . أما أن يكون فى أفعاله تعالى شىء على جهة اللعب ، فاستحالة ذلك بادية ولا يلتفت لهذيان من زعم أن القرد خلق ليضحك منــه الناس ، والذى يدعو لهذا كله الجهل بطبيعة الكون والفساد ، و إهمال الأصل ، و يتضح من نصوص فى التوراة أن الأشــياء التى يريدها الله تنفعل ضرورة ، وليس ثَمَّ عائق يعوق عن تنفيذ إرادته ، ولا يريد الله أن يفعل

إلا ما هو ممكن ، وليس كل ممكن إلا ما تقتضى حكمته ، وهذا هو رأى المتشرعين ورأى الفلاسفة أيضاً ، وهو رأينا نحن ؛ فإنا مع اعتقادنا أن العالم حادث نرى جملة أحبارنا وعلمائنا لا يعتقدون أن ذلك بمجرد مشيئة لا غير بل يقولون : إن حكمته التى يفوتنا إدراكها أوجبت وجود هذا العالم بأسره ضرورة عند ما وُجد ، وتلك الحكمة بعينها التى لا تتغير أوجبت العدم قبل أن يوجد العالم ، ونجد هذا المعنى متكرراً عند الأحبار كثيراً ، وهذا كله هرب مما ينبغى أن يهرب منه ، وهو أن يفعل الفاعل فعلاً لا يقصد به غاية ، وكذلك اعتقاد جمهور علماء شريعتنا ، وقد صرح بذلك أنبياؤنا ، وهو أن جزئيات الأفعال الطبيعيــة كلها محكمة منتظمة مرتبطة بعضها ببعض ، وكلها أسباب ومسببات وما منها شىء عبث ولا لعب ، ولا باطل ، بل أفعاله حكمة ، ونحن نجهــل كثيراً من وجوه الحكمة فى أعماله ، وعلى هذا الرأى افتتحت توراة موسى و به ختمت[١] .

وترمى الشريعة إلى صلاح النفس وصلاح البدن ، أما صلاح النفس فهو بأن تتوفر للجمهور آراء صحيحة بحسب طاقته يكون بعضها صريحاً و بعضها بمثال ؛ إذ ليس فى طاقة الجمهور من العامة أن يدرك ذلك الأمر على ما هو عليه . وأما صلاح البدن فهو بإصلاح أحوال المعايش ، وهذا يتم بشيئين أحدهما : رفع الظلم وهو أن لا يبيح كل شخص من الناس لنفسه ما يريد وما تصل إليه قدرته بل يقصد إلى ما به نفع الجميع ، والثانى إكساب كل شخص من الناس أخلاقاً نافعة فى المعاشرة حتى ينتظم أمر المدينة . ولا يحصل القصد الأول أى صلاح النفس الذى هو الأشرف إلا بعد حصول الثانى أى صلاح البدن . وقد تبرهن أن للإنسان كمالين هما كمال الجسد وكمال النفس ؛ فكماله الأول أن يكون صحيحاً على

(١) ج ٣ فصل ٢٥ .

أحسن حالاته الجسمانية ، وكماله الآخر هو أن يكون ناطقاً بالفعل أى أن يكون له عقل بالفعل ، فالشريعة الحقة إنما جاءت لتفيدنا الكمالين أى صلاح أحوال الناس بعضهم مع بعض برفع الظلم و بالتخلق بأخلاق الكريم الفاضل حتى يحصل كل واحد على كماله الأول ، وصلاح الاعتقادات و إعطاء آراء صحيحة ؛ حتى يحصل على الكمال الآخر ، وقد نصت التوراة على أن غاية شريعتها هو حصول هذين الكمالين(١) .

ومما يجب أن يتنبه إليه الإنسان هو أن الآراء الصحيحة التى بها يحصل الكمال الأخير قد منحت الشريعة منها غايتها ودعت لاعتقادها وهو وجود الله وتوحيده وعلمه وقدرته و إرادته وقدمه : وهذه كلها غايات لا تتبين بتفصيل وتحديد إلا بعد معرفة آراء كثيرة ، وكذلك دعت إلى صلاح الأحوال المدنية كاعتقادنا أنه تعالى يشتد غضبه على من عصاه فلذلك يلزم أن يخاف و يرهب ويحذر عصيانه . وأما سائر الآراء الصحيحة فى جميع هذا الوجود المكونة من العلوم النظارية على كثرة أنواعها والتى بها تصح تلك الآراء التى هى الغاية الأخيرة ؛ فإن الشريعة و إن كانت لم تدع إليها بتصريح كما دعت لتلك قد دعت إليها على الإجمال .

وعلى العموم إن الغرض من التعاليم الدينية سواء أكانت أمراً أم نهياً . رفع ظلم ، أو حض على الخلق الكريم المؤدى لحسن العشرة ، أو إبداء رأى صحيح يلزم اعتقاده إما بحسب الأمر فى نفسه ، أو بكونه ضروريا فى رفع الظلم أو اكتساب خلق كريم(٢) .

ومن المعلوم أن سيدنا إبراهيم عليه السلام قد نشأ فى ملة الصابئة ، وعلى مذهبهم . وكتبهم تقول إن الكواكب هى الآلهة ، وأن الشمس هى الإله الأعظم، وهى التى تدبر العالم العلوى والسفلى ، وقد ذكر فى تواريخهم أن سيدنا إبراهيم،

(١) جـ ٣ فصل ٢٧ .　　(٢) جـ ٣ فصل ٢٨ .

ترنى فى كوثا ، وأنه لما خالف الجماعة وادعى أن ثم فاعلاً غير الشمس احتج عليه الناس إلى أن سُجن ، وكان يستمر فى مناقشة الناس أياماً وهو فى السجن ؛ فلما خاف الملك أن يفسد عليه سياسته و يرد الناس عن أديانهم نفاه إلى أطراف الشام . هكذا ورد فى كتبهم ، ومنها كتاب الفلاحة النبطية .

ومن الصابئة بقايا توجد الآن فى بلاد الترك ، وفى أقصى الشمال والهند ، وفى أقصى الجنوب ، وقد أقاموا منذ قديم الزمن الأصنام للكواكب ، فأصنام الذهب للشمس ، وأصنام الفضة للقمر ، وقسموا المعادن والأقاليم للكواكب ، وقالوا الإقليم الفلانى إلهه الكوكب الفلانى ، و بنوا الهياكل واتخذوا فيها الأصنام ، وزعموا أن قوى الكواكب تفيض على تلك الأصنام فتتكلم ، وتفهم ، وتعقل ، وتوحى للناس ، وكذلك قالوا فى الأشجار التى أفاضت الكواكب عليها من روحانيتها ، وتوحى هى أيضاً للناس ، وقد ذكر هؤلاء الوثنيون فى الكتاب المقدس باسم كَهَنة البعل والأشيرة ، وكان منهم أنواع شتى من السحرة ، وكان سيد أنبياء بنى إسرائيل قد وصى بقتلهم ومحو آثارهم ، واستئصال شأفتهم ، والقصد الأول من التوراة إزالة عبادة الأصنام ومحو آثارها ؛ لأن كل ما يتعلق بها عُدَّ بالشيء المبغوض الممقوت عند الله .

و إنى أذكر الكتب التى علمت منها مذاهب الصابئة وآراءهم وشرائعهم ، وعرفت أعمالهم وعباداتهم ، فأكبر كتاب فى ذلك هو الفلاحة النبطية [1] ،

---

(١) ألفه سنة ٢٩٦ هـ باللغة العربية أبو بكر أحمد بن على بن وحشية الذى كان من أسرة نبطية وثنية اعتنقت الاسلام وحسن إسلامها ونبغ بعض أفرادها ، والكتاب خلاصة لنظريات المعتقدات الوثنية عند النبط والآراميين ، وما فيه مستمد من آراء عالم وثنى عرف عند ابن وحشية باسم كوثامى ؛ ومع كون كتاب الفلاحة النبطية يشتمل على معلومات ونظريات فى علم الفلاحة والنبات فانه يحتوى على روايات وقصص عن حياة الأمم الوثنية البائدة =

وهذا الكتاب مملوء بهذيان الوثنيين ، وقد حبب إلى العامة بسبب ما ورد فيه من أعمال الطلاسم واستنزال الأرواح ، والسحر ، والجن ، والغيلان التى تسكن البرارى ، وأن بعض الأشجار فى الهند إذا قُطع منها أغصان تسعى على الأرض كالحيات ، وأن أخرى تسمع لها همهمة وكلمات ، وأن ورقة منها فى جيب الإنسان تخفيه عن عيون الناس ؛ فلا يرى حيث يدخل أو يخرج ، وعلى هذا النحو بحثه فى الكتاب فى عجائب النبات وخواص الفلاحة . . . . وفى ذلك الكتاب حكاية تموز الذى قتله الملك واجتماع الأصنام كلها من أقطار الأرض ليلة موته تبكى وتندب حتى صارت سُنة فى كل أول يوم من شهر تموز أن يُناح ويُبكى عليه وتندبه النساء . . .

ومن تلك الكتب كتاب استماخص ، والطلاسم ، والسراج ، ودرج الأفلاك ، والصور المنسوبة لأرسطو ، وكتاب منسوب لهرمس ، وآخر لإسحق الصابى فى الاحتجاج لملة الصابئة ، وكتابه الكبير فى نواميس الصابئة ، وجزئيات

= فى الشام والعراق والديار الفارسية ، وكان من جراء نقل موسى بن ميمون بعض نصوصه أن أخذ بعض علماء الغرب يبحث عنه حتى عثروا على مخطوطات منه ، وكان العالم كاترمير (Etienne Quatremère) يعتقد أن كوثامى المذكور فى كتاب الفلاحة النبطية من رجال القرن السادس ق . م . وقد عارضه خولسون (Chwolson) فى ذلك ؛ إذ بدا له أن كوثامى قد عاش فى القرن الرابع عشر ق . م . وأما المؤرخ رينان (Ernest Renan) فيميل إلى أن معلومات ابن وحشية عن حضارة الأصنام الآرامية ترجع إلى القرون الأولى بعد الميلاد ؛ لذلك يؤثر أن يكون كوثامى ممن عاشوا فى ذلك الزمن أيضاً ، ويظهر أن هناك كتباً وثنية كثيرة نقلت فى القرن الثالث والرابع للهجرة تمكن موسى بن ميمون بوساطتها من أن يدرس حياة الأمم الوثنية دراسة شاملة وقد ذكر فى رسالته إلى أحبار اليهود بمدينة مرسيليا أنه قرأ آداب الوثنيات فى كل ما نقل منها إلى اللغة العربية حتى فهمها ومحصها فهماً وتمحيصاً صحيحين (راجع קובץ אגרות הרמבם جـ ٢ ص ٩٢٥ ، وراجع الترجمة الفرنسية لدلالة الحائرين جـ ٣ ص ٢٣١ — ٢٣٢) .

دينهم وأعيادهم وقرابينهم وصلواتهم[١] .

ولا ريب أن هذه الكتب جزء يسير مما لم يخرج ولم يوجد أيضاً ؛ بل تالف وباد على مر السنين ، والكتب الموجودة لدينا اليوم مشتملة على أكثر آراء الصابئة وأعمالهم[٢] .

وإذا تأملنا فى تلك الآراء القديمة السقيمة تبيَّن لنا أنه كان مشهوراً عندهم أن عبادة الكواكب تعمر الأرض وتخصب البلاد ، وكان علماؤهم ونساكهم وأهل التقوى منهم يعظون الناس ويعلمونهم أن الفلاحة التى بها قوام وجود الإنسان إنما تتم باختيار عبادة الشمس وسائر الكواكب التى تطيل الأعمار وتدفع الآفات وتخصب المزارع ، وتزكى الأثمار ، وتمطر السماء على الأرض ، ثم لما أراد الله محو هذا الغلط من الأذهان ، ورفع المشقة عن الأجسام أخبرنا بوساطة موسى أنه إذا عُبدت الكواكب والأصنام فإنه ينقطع المطر ، وتخرب الأرض ، ويسقط ثمر الأشجار ، وتأتى الآفات والعاهات للأجسام ، وتقصر الأعمار[٣] .

ومن حيث أنه لا يمكن الخروج من الضد إلى الضد دفعة واحدة لأن طبيعة الإنسان تأبى عليه أن يترك كل ما ألفه مرّة واحدة ؛ فإن الله لما بعث موسى إلى بنى إسرائيل ، وكان المألوف فى ذلك الوقت فى العبادة العامة أن تقرب أنواع الحيوان فى الهياكل التى تقام فيها الصور ويسجد لها ، ويطلق البخور بين يديها ، وكان

---

(١) كان العالم مونك قد تعجب من عدم ذكر إسحق الصابى فى مؤلفات القفطى وابن أبى أصيبعة وغيرهما مع ذكره مراراً فى كتب موسى بن ميمون ، ويعتقد أن إسحق هذا ربما كان أبا إسحق إبراهيم الذى قدم سنان بن ثابت بن قرة بعض مؤلفاته (راجع الترجمة الفرنسية لدلالة الحائرين جـ ٣ ص ٢٤١) .

(٢) جـ ٣ فصل ٢٩ .   (٣) جـ ٣ فصل ٣٠ .

العباد والنساك قد انقطعوا لخدمة تلك الهيا كل لم تقتض حكمته تعالى وتلطفه البيّن بجميع مخلوقاته أن يشرع رفض هـذه الأنواع من العبادات وتركها و إبطالها لأن هذا الأمر كان فى ذلك الوقت مما لا يتصور الذهن قبوله بحسب طبيعة الإنسان التى تأنس للمألوف فى مثل تلك الحالة . ولو أن نبيا يأتى فى هذه الأزمنة و يدعو لعبادة الله و يقول قد شرع لـكم الله أن لا تصلّوا ولا تصوموا ولا تستغيثوا عند ملمّـة ، و إنما تكون عبادتكم فكرة دون عمل لنفر الناس مما يدعو إليه ؛ فلذلك ترك تعالى تلك الأنواع من العبادات على ما هى عليه وجعلها له هو بدل أن يُقصد بها إلى المخلوقات و إلى أمور خيالية لا حقيقة لها ؛ فأمرنا ببناء هيكل وأن تكون الذبائح باسمه والسجود له والبخور من أجله ونهى عن أن يفعل بنو إسرائيل من هذه الأفعال فعلاً لغيره ، وشرع قوانين للاويين والـكهنة ؛ فكان ذلك سبباً فى انتشار التوحيد و إدراكه تعالى[1] .

ومن جملة أغراض الشريعة الكاملة اطّراح الشهوات والتهاون بها ، وكبحها بقـدر الإمكان ، وأن لا يقصد منها إلا الضرورى ، ومن المعلوم أن معظم شره الجمهور ؛ إنما هو النهم فى الأكل والشرب والنكاح ، وهذا هو المعطل لـكمال الإنسان لأن تتبع مجرد الشهوة يبطل التشوقات النظرية ، و يفسد البدن ، و يقضى على الإنسان قبل عمره الطبيعى له ، و يكثر الهموم والتباغض والتنازع ؛ فلذلك كان من لطف الله جل اسمه أن شرع شرائع تعطل تلك الغاية وتصرف الفكرة عنها بكل وجه ومنع من كل ما يؤدى للشره ولمجرد لذة . وهذا مقصد كبير من مقاصد الشريعة[2] .

ومما يجب أن نعلمه أن الشريعة لا تلتفت إلى الشاذ ، ولا يكون التشريع

---

(١) جـ ٣ فصل ٣٢ (٢) جـ ٣ فصل ٣٣

لما كان من الأمور قليلا نادراً ؛ بل كل ما يراد اشتراعه من رأى ، أو خلق ، أو عمل نافع إنما يقصد به إلى ما كان كثيراً شائعاً ولا يلتفت للأمر القليل الوقوع . كأن يترتب ضرر لأحد من الناس بسبب ذلك التدبير والتقدير الشرعى ؛ لأن الشريعة هى أمر إلهى . ولنا أن نعتبر بالأمور الطبيعية التى تتضمن المنافع العامة الموجودة فيها ، ولا يمكن أن تكون الشرائع مقيدة بحسب اختلاف الأشخاص والأزمان كالعلاج الطبى الذى يخص كل شخص بحسب مزاجه ؛ بل ينبغى أن يكون التدبير الشرعى مطلقاً عاما غير مقيد بزمان أو بمكان[١] .

ثم ينتقل موسى بن ميمون إلى تعليل فرائض ووصايا وردت فى التوراة تعليلا فلسفيا ويذكر لها أسباباً وأغراضاً يرشد بها إلى تقويم الأخلاق وإصلاح حالة النفس والبدن معاً ، ومن حيث أنها موضوعات متصلة بالحياة الدينية اليهودية التى تحتاج إلى تأمل فى النصوص العبرية نكتفى بالإشارة إليها[٢] .

وكما أن المؤلف اجتهد فى أن يأتى بتعليل للفرائض والوصايا التى ذكرت فى التوراة ، كذلك تعرض لكثير من قصصها ورواياتها وقال : إعلم أن كل قصة تجدها فى التوراة إنما هى لفائدة ضرورية فى الشريعة ، إما لتصحيح رأى هو قاعدة من قواعد الشريعة أو لإصلاح عمل من الأعمال حتى لا يقع بين الناس ظلم وعدوان . فمثلا تقول التوراة إن العالم محدث وإن الذى خُلق أولا هو الإنسان ، فيلزم أن يكون جميع النوع الإنسانى على ما فيه من قبائل متفرقة فى أنحاء شتى ، وعلى اختلاف ألسنتهم من شخص واحد هو آدم . . . . وهكذا كل قصة لها سبب[٣]

ويمكن القول بأن المؤلف قد أكمل بانتهاء هذا الفصل المقاصد الشريفة

(١) ج ٣ فصل ٣٤ .

(٢) ج ٣ الفصول من ٣٥ إلى ٥٠ .

(٣) ج ٣ فصل ٥٠ .

التى كان يرمى إليها من تدوين مصنفه دلالة الحائرين ، ولكنه أراد ألا ينتهى منه إلا بعد تقديم النصح لمن كابد المشقة فى دراسة هـذا الكتاب حتى تكون الفائدة التى أسداها إليه علمية من ناحية وعملية من ناحية أخرى .

وقد بدأ فصول الاختتام (فصل ٥١ — ٥٤) بمثل رائع يعتبر ملخص نظرياته عن التوحيد والمخلوقات ، وكيفية إدراك البشر للعلة الأولى حيث يقول : ولا يتضمن هذا الفصل زيادة معنى على ما قد اشتملت عليه الفصول الماضية ، و إنما هو شبه الخاتمة لإدراك الحقائق الخصيصة به بعد إدراكه ، والإرشاد لحصول تلك العبادة التى هى الغاية الإنسانية ، وكيف تكون العناية فى هذه الدار ، و إنى مفتتح هذا الفصل بمثل أضربه لك فأقول : إن السلطان فى القصر وأهل طاعته كلهم ، منهم قوم فى المدينة ومنهم خارج المدينة ، وهؤلاء الذين فى المدينة منهم من قد استدبر دار السلطان ووجهه متجه إلى طريق أخرى ، ومنهم من هو قاصد دار السلطان ومتجه إليه وطالب دخولها والمثول أمامه ، لكنه إلى الآن لم ير قط سور الدار ، ومن القاصدين من وصل إلى الدار وهو يدور حولها يطلب بابها ، ومنهم من دخل من الباب وهو يسير فى الدهليز ، ومنهم من انتهى إلى أن دخل قاعدة الدار وأصبح مع الملك فى موضع واحد غير أنه لم يكن يراه أو يكلمه ، ولكنه بعد دخول الدار لابد له من سعى آخر يسعاه حتى يحضر بين يدى السلطان ويراه على بُعد أو على قرب أو يسمع كلامه أو يكلمه ، وهأنذا أشرح لك هذا المثل الذى ابتكرته فأقول : أما الذين هم خارج المدينة فهم الذين لا عقيدة عندهم نظرية أو تقليدية ، وحكم هؤلاء كحكم الحيوان غير الناطق ، وما هؤلاء عندى فى مرتبة الإنسان وهم من مراتب الموجودات دون مرتبة الإنسان وأعلى من مرتبة القرود إذ قد حصل لهم شكل الإنسان وتخطيطه وتمييز فوق تمييز القرد .

وأما الذين هم فى المدينة واستدبروا دار السلطان فهم أهل رأى ونظر ولكن لهم آراء غير صحيحة ، إما من غلط وقع لهم فى حال نظرهم أو من خطأ فى التقليد فهم من أجل تلك الآراء كلما أبعدوا فى السّير ازدادوا بعداً عن دار السلطان وهؤلاء شر من الأولين بكثير ، وقد تدعو الضرورة فى بعض الأزمنة لقتلهم ومحو آرائهم حتى لا يضلوا غيرهم .

وأما القاصدون دار السلطان والدخول عنده لكنهم لم يروا قط الدار فهم جمهور أهل الشريعة من عامة الناس الذين يحافظون على فرائض الدين ، وأما الواصلون إلى الدار الذين يطوفون حولها فهم الفقهاء الذين يقلدون الآراء الصحيحة تقليداً و يتفقهون فى العبادات ، ولم يلموا بنظر فى أصول الدين ، ولم يبحثوا بوجه عن تصحيح اعتقاد .

فأما الذين خاضوا فى النظر فى أصول الدين فقد دخلوا الدهليز والناس هناك مختلفو المراتب بلا شك ، فأما من حصل له البرهان على كل ما تبرهن وتيقن من الأمور الإلٰهية وقارب اليقين فيما لا يمكن فيه إلا مقاربة اليقين فقد أصبح مع السلطان فى داخل الدار .

واعلم يا بنى أنك مادمت تشتغل بالعلوم الرياضية و بصناعة المنطق فإنك تكون من جملة من يدور حول الدار يطلب بابها ، فإذا فهمت الأمور الطبيعية فقد دخلت الدار وأنت تمشى فى دهاليزها ، فإذا كملت الطبيعيات وفهمت الإلٰهيات ، فقد دخلت إلى السلطان وأصبحت معه فى دار واحدة ، وهذه هى درجة العلماء وهم مختلفو الكمال .

فأما من أمعن بفكره بعد كماله فى الإلٰهيات ومال بجملته نحو الله عز وجل وأضرب عما سواه وجعل أفعال عقله كلها فى اعتبارات الموجودات للاستدلال

منها عليه ليعلم تدبيره لها على أى جهة يمكن أن يكون ، فأولئك هم الذين مثلوا فى مجلس السلطان ، وهذه هى درجة الأنبياء ، فنهم من وصل إلى عظيم الإدراك فيسأل ويجاب ويتكلم ويكلم فى ذلك المقام المقدس ، ومن عظيم اغتباطه بما أدرك تتعطل كل قوة غليظة فى جسمه حتى لا يحتاج إلى الأكل أو الشرب[١] .

ومن الأنبياء من رأى جلال الله عن قرب ومنهم من رآه عن بعد .

أما من فكر فى الله وأكثر من ذكره بغير علم بل قلد فيه غيره فإنه خارج الدار وبعيد عنها لا يذكر الله حقيقة ولا يفكر فيه لأن ذلك الأمر الذى فى خياله والذى يذكره بفيه ليس مطابقاً لموجود أصلاً ؛ بل هو مخترع خياله ، وإنما ينبغى الأخذ بهذا النوع من العبادة بعد التصور العقلى ؛ فإذا أدرك الإنسان الله وأفعاله حسب ما يقتضيه العقل أخذ بعد ذلك فى الانقطاع إليه ، ويسعى إلى التقرب منه عن طريق القراءة فى الكتب الدينية ، والصلاة والفرائض ، وعدم الالتفات إلى أمور الدنيا حتى ترفع العوائق الحائلة بيننا وبينه ، ونحصل على الغبطة من إدراك الحقائق[٢] .

وليس جلوس الإنسان وحركاته وتصرفاته وهو وحده فى بيته كجلوسه وحركاته وتصرفاته بين يدى ملك عظيم ، ولا كلامه وانبساطه وهو بين أهله وأقربائه ككلامه فى مجلس الملك ، لذلك يكون من الكمال الإنسانى أن يعلم أن الملك العظيم الملازم له أعظم من كل شخص ، وذلك الملك الملازم هو العقل الفائض علينا الذى هو الصلة بيننا وبينه تعالى ، وكما أنا أدركناه بذلك الضوء

---

(١) يشير المؤلف إلى موسى كليم الله الذى مكث أربعين يوما وأربعين ليلة على جبل سيناء لم يتناول الخبز ولم يشرب الماء حتى انتهى من كتابة وحى الله على اللوحين (سفر الخروج فصل ٣٤ آية ٢٧)   (٢) جـ ٣ فصل ٥١ .

الذى أفاضه علينا ؛ فإنه بذلك الضوء عينه اطلع علينا ، و به كان سبحانه وتعالى معنا دائماً ، ومن حيث إن ورع الكاملين وخشوعهم أتى من خوف الله وتقواه بطرق حقيقية لا خيالية ، وجعل باطنهم كظاهرهم ، كما جعلهم ينهون عن السير بالكبرياء إذ جلاله تعالى يملأ أطراف الأرض جميعاً (מלוא כל הארץ כבודו) فالمقدر أننا دائماً بين يديه ، لذلك كان علماؤنا يتحرّجون من كشف رءوسهم لكون الإنسان مجاوراً ربه ، وكانوا يُقلون من الكلام ؛ هذا هو الغرض من أعمال الشريعة كلها ، و بملازمة تلك الجزئيات العملية و بتكرارها تحصل رياضة للفضلاء إلى أن يكملوا الكمال الإنسانى فيخافون الله تعالى و يرهبونه و يفزعون إليه ، و يعلمون أنّه معهم فيفعلون بعد ذلك ما يجب[(١)] .

واسم الحكمة يقع فى العبرية على أربعة معانٍ ، وذلك أنه يقع على إدراك الحقائق التى غايتها إدراكه تعالى ، وعلى اكتساب الصنائع ، وعلى اكتساب الفضائل الخلقية ، كما يقع على اكتساب الشرور والرذائل .

وقد بيَّن الفلاسفة المتقدمون والمتأخرون أن الكمالات الموجودة تنقسم إلى أربعة أنواع : أولها وهو أنقصها ما يتفانى أهل الأرض فيه ، وهو كمال القنية ، وهو ما يوجد للشخص من الأموال ، والثياب ، والآلات ، والعبيد ، والأراضى ، ونحوها ، وأن يكوّن الإنسان لنفسه ملكاً عظيماً ؛ فهو يقول لذلك هذه دارى ، وهذا عبدى ومالى ، وهؤلاء جندى ؛ فإذا عدمت تلك النسبة أصبح ذلك الشخص الذى كان ذا ثروة أو ملكاً عظيماً لا فرق بينه و بين أحقر الناس .

والنوع الثانى يتصل بشخص يكون كامل البنية والهيئة ؛ أى أن يكون مزاجه فى غاية الاعتدال ، وأعضاؤه متناسبة قوية كما ينبغى ؛ فهذا الكمال أيضاً

---

(١) جـ ٣ فصل ٥٢ .

لا يتخذ غاية لأنه كمال جسمانى ، وليس هو للإنسان من حيث هو إنسان ؛ بل من حيث هو حيوان .

والنوع الثالث هو صاحب الفضائل الخلقية ، وهذا النوع من الكمال إنما هو توطئة لغيره ، وليس هو غاية لذاته .

والنوع الرابع هو صاحب الكمال الإنسانى الحقيق الذى حصل على فضائل نطقية وتصور معقولات تفيد آراء صحيحة فى الإلهيات ، وهذه هى الغاية الأخيرة التى تكمل الشخص كمالاً حقيقيا تفيده البقاء الدائم و بها الإنسان إنسان .

وكذلك بيّن لنا الأنبياء كما شرح الفلاسفة أن ليس كمل القنية ، ولا كمال الصحة ، ولا كمال الأخلاق كمالاً يفتخر به و يرغب فيه ، وأن الكمال الذى يفتخر به و يرغب فيه هو معرفته تعالى ، ولذلك ورد فى سفر أرميا أن لا يفتخرن الحكيم بحكمته ، ولا الجبار بجبروته ؛ ولا الغنى بغناه ؛ بل ليفتخرن المفتخر بأنه يفهم و يعرف الرب فاعل الرحمة والقضاء والعدل لأنه بهذا يرضى الله ، وقد أدرك الأحبار من هاتين الآيتين المعانى التى ذكرنا وصرحوا بما بينته من أن الحكمة المقولة بإطلاق فى كل موضوع هى الغاية ، هى إدراكه تعالى . . . .(١)

* * *

— وأسلوب موسى بن ميمون العربى فى كتابه دلالة الحائرين وغيره يقرب بوجه عام من الأساليب العربية المألوفة عند المسلمين فى المصنفات الفلسفية والأخلاقية والفقهية ، وقد يستعمل فى أحوال كثيرة ألفاظاً عربية مأخوذة من القرآن والمصادر الفقهية الإسلامية(٢) .

---

(١) جـ ٣ فصل ٥٤ .

(٢) Zeitschrift der Deut. Morg. Ges. Bd. 35. p. 773, Bd. 41. p. 691
Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes. Bd. III. p. 77.

على أن أسلوبه فى بعض الأحوال كان مشبعاً بالروح العبرية ، وهذا يرجع إلى أنه كجميع أدباء اليهود متأثر بالآداب العبرية القديمة والمتأخرة ، وقد كانت هذه الروح ظاهرة عليه فى أثناء كتابته الموضوعات الدينية المتصلة بالمصادر العبرية البحتة .

وكان يستعمل لغة عربية غنية بالمفردات ، بعيدة عن التكلّف ، ولعلها من أجود ما أنتجه العقل اليهودى فى الأساليب العربية النثرية .

وينبغى أن نشير إلى أن كتابات اليهود العربية فى القرون الوسطى لم تتأثر بأساليب القرآن التى تركت أثراً قويا فى كل من نشأ على دراسته وتدرب من نعومة أظفاره على حفظ آياته ومحاكاتها فى الكتابة .

وتشتمل عبارات موسى على ألفاظ عامية شائعة فى اللهجات العربية بمصر والمغرب والأندلس[1] .

— ونلاحظ أن موسى بن ميمون كغيره من فلاسفة اليهود فى القرون الوسطى — لم يعن عناية كافية بقواعد الإعراب على النحو الصحيح فى اللغة

---

(١) فالألفاظ المصرية مثل ثقالة التى تسمى بالمغرب الجزالة : اسم آلة شبه نصف كرة مثقوبة تعمل فى رأس المغزل كى يثقل عند الغزل ويمكن وضع الخيط فيه وهى فلكة المغزل ، ماجور اسم آنية كبيرة من فخار ، الدوخلة اسم وعاء من سعف يجعل فيه الفاكهة الرطبة عند البيع ، نسناس اسم نوع من القردة .

والألفاظ المغربية مثل إشكبرنى اسم الفأس ، جلجلان اسم السمسم ، شيز اسم عودين يضرب أحدهما بالآخر ، قشماط للدلالة على مقطعات من العجين .

والألفاظ الأندلسية مثل عرناسة اسم آلة تلف عليها خيوط الكتان أو القطن عند الغزل واسمها الركة ، عتيدة للدلالة على الثوب المرفوع فى العيبات والصناديق المعروفة فى مصر بالقمطر أو التقبيب ، حرشف للدلالة على القلقاس (راجع I. Friedländer : Arabisch Deutsches Lexikon zum Sprachgebrauch des Maimonides, Frankfurt A. M 1902. p. 19)

العربية ؛ هذا من ناحية ، ومن ناحية أخرى فإن كثرة الأيدى التى تناولت مدوناته ، وتصرفت فيها تصرفاً فاحشاً أدت فى مواضع شتى إلى غموض فى المعنى وإبهام فى التعبير (١) .

* * *

أخذت الجموع المستنيرة من اليهود تتهافت على كتاب دلالة الحائرين بعد ظهوره بمدة وجيزة ، وانهالت الرسائل على المؤلف من الشرق والغرب لطلب نسخ معتمدة منه .

والكتاب على ما فيه من النظريات المعارضة أو الموافقة للرأى الدينى كان مرآة صالحة للحياة العقلية عند اليهود فى القرن الثانى عشر ، لأن كثيراً من الفلاسفة الذين تقدموا موسى بن ميمون أحجموا عن الخوض فى معضلات دينية توقظ الأحقاد وتؤدى إلى فتنة بين أنصار الفلسفة وأنصار الدين .

وقد بقى الرجل الدينى الذى تثقف ثقافة فلسفية إلى ذلك العهد يشعر بأن هناك أموراً غامضة يقف أمامها حائراً .

ولكن موسى كان جريئاً اقتحم المشكلات الدينية اقتحاماً عنيفاً ثم خرج منها بأن وفق بين الدين والفلسفة مرة ، أو رجح وجهة الدين على وجهة الفلسفة مرة أخرى ، أو — فى حالة ثالثة — شك فى كثير من الآراء الموروثة المألوفة .

واستيقظت الحياة العقلية اليهودية والتفتت إلى الفلسفة التفاتاً أدى إلى

---

(١) I. Friedländer : Die Arabische Sprache des Maimonides فى مجموعة جوتمان جـ ١ ص ٤٢٧ .

I. Friedländer : Selections from the Arabic writings of Maimonides. Leiden. 1609. p. XIV.

Ernst Mainz: Zum Arabischen Sprachgebrauch des Maimonides. فى المجلة Islamica 1932. Leipzig. جـ ٥ ص ٥٥٦ — ٥٧٢ .

اشغالها بها اشتغالا لم يســـبق له مثيل حتى ذكر الغزالى والفارابى وابن رشد وأرسطو وأفلاطون وجالينوس بجانب علماء الدين ، ودرست آراؤهم الفلسفية فى المعابد إلى جانب التوراة والمشنا والتلمود وأدب التصوف ، وأخذ الناس يشرحون كتب الدين بالآراء الفلسفية حتى انتعش الأدب اليهودى انتعاشاً فلسفيا ، وانقسم اليهود إلى فئتين فئة تنصر الفلسفة وأخرى تحقد عليها باسم الدين والآراء الموروثة .

وقد بلغت هذه الحركة أشدها فى جنوب فرنسا حتى لقد عقــد شموئيل بن تبون النيــة على أن يترجم كتاب دلالة الحائرين من العربية إلى العبرية ليحذو حذو والده يهودا الذى نقل كتاب بحيا بن يوسف بن فقوده الذى عرف باسم الهداية إلى فرائض القلوب والتنبيه إلى لوازم الضمائر (חובות הלבבות) وكتاب إصلاح الأخلاق (תקון מדות הנפש) للشاعر سليمان بن يحيى بن جبيرول وكتاب الأمانات والاعتقادات (האמונות והדעות) لسعديا الفيومى . وكتاب الحجج والدليل فى نصر الدين الذليل (ספר הכוזרי) للشاعر أبى الحسن اللاوى[١] .

لذلك عرض شموئيل على موسى ترجمة الكتاب إلى العبرية فأذن له ، وكان يترجم ويرسل إلى المؤلف الفصول المترجمة ليراجعها ويقف بنفسه على ما وقع من التقصير أو الإبهام فيها .

وكان المترجم لا ينشر شيئاً من الترجمة بين الجماهير إلا بعد أن ينتهى موسى من المراجعة والتصحيح ، ويوقع على الصفحات المصححة بإمضائه ، وعلى بُعـد الشقة بين لونيل بفرنسا التى كان يقيم فيها المترجم وبين مدينة الفسطاط التى كان يعيش فيها المؤلف ، قد انتهى شموئيل من الترجمة قبل أن ينتقل موسى إلى جوار

---

(١) على العموم كانت الترجمة من العربية إلى العبرية فى القرون الوسطى قد أدت إلى إدماج ألفاظ عربية كثيرة فى العبرية وإلى إدخال أساليب عربية فى اللغة العبرية .

ر به بأربعة عشر يوماً [١] .

و بعد أن أتم شموئيل ترجمته وضع قاموساً « عـبريا » لجميع الاصطلاحات الفلسفيةالتي وردت فى دلالة الحائرين (פרוש מן מלים זרות) ؛ ولا يفوتنا أن نشير إلى أن شموئيـل كان فى أحوال شتى يضيف ملاحظات لم يدخلها الناسخون فى الترجمة العبرية [٢] ، كذلك أظهر عدم الاطمئنان إلى بعض النظريات ولم يخف ذلك عن المؤلف [٣] .

ومما يدل على ارتياح موسى إلى ترجمة شموئيل ما ذكره فى خطاب إلى رؤساء طائفة لونيل أن كثرة الأعمال لم تتح له فرصة ترجمة دلالة الحائرين بنفسه إلى العبرية ولـكن « تاج العلماء شموئيل بن يهودا التبونى صاحب القلب الفيّاض

---

(١) وكانت المراسلة الـكتابية متوالية فى أثناء الترجمة بين المترجم والمؤلف ، ومن هذه الرسائل رسالة يقول فيها موسى إلى شموئيل ما نصه : « . . . ومن يترجم ترجمة حرفية من لغة إلى أخرى فهو غير موفق لأنه إنما يحافظ على نظام الـكلمات والجمل غير آبه بما فى الترجمـة من الابهام والتشويش والنقص ولا تصح الترجمة على هذا النحو مطلقا ، أما الوجه الأفضل فهو أن يفهم المترجم موضوع الترجمة فهماً دقيقا ، ثم يترجم دون أن يعبأ بتقديم كلة أو تأخير أخرى كما لا يبالى بأن الترجمة تكون على أساوب معين إذ له الحق فى أن يصوغها موجزة أو مطولة لأن الغرض الأسمى هو أن تكون الترجمة كاملة صحيحة كما فعل حنين بن إسحق فى ترجمة مصنفات جالينوس وكما فعل ابنه إسحق فى ترجمة مصنفات أرسطو . . . » وفى رسالة أخرى يرد عليه حينما كتب له قائلا إنه يصبو إلى أن يراه وإنه عقـد النية على أن يركب البحر من فرنسا إلى مصر ، يقول فيها ما نصه : أما ما ذكرته عن أمر مجيئك إلى فانى أرحب بك وأسر بقدومك ، وأنا فى شوق عظيم لرؤيتك ، على أنى لا أنصحك أن تخاطر بنفسك فى سبيل هذه الأمنية وتركب البحر لأن الوقت لايتسع لنا أن نجتمع طويلا منفردين لـكثرة المشاغل الطبية . . . وإذا كان لا بد من الالتقاء فانى أرجو منك أن تـكمل الترجمة حتى تنتشر بين الاخوان (קובץ אגרות הרמבם ج ٢ ص ٢٧ b و ج ٢ ص ٢٨ b) .

(٢) راجع الترجمة الفرنسية لدلالة الحائرين ج ١ ص ١٠٢ .

(٣) קובץ אגרות הרמבם ج ٢ ص ٢٦ — ٢٧ .

والعقل الراجح قام بهذا العبء الثقيل بقدرة فائقة وهبها له الله[١] .

ثم أخذت الترجمة التبونية تنتشر انتشاراً عظيما يندر أن يحدث مثله لكتاب عبرى آخر فى العصور الوسطى ، ومما يدل على شدة اهتمام اليهود بهذه الترجمة ظهورها فى المطبعة قبل سنة ١٤٨٠ بمدة وجيزة ، ثم طبعها للمرة الثانية سنة ١٥٥١ مذيلة بثلاثة شروح .

وفى نفس الزمن الذى كان فيه شموئيل يترجم دلالة الحائرين شرع يهودا الحريزى ذلك الشاعر العبرى المفلق الذى ترجم مقامات الحريرى إلى العبرية ، فى ترجمة أخرى لهذا المصنف ، وقد انتهى قبل وفاة موسى أيضاً ، وكان الحريزى يراسل المؤلف كذلك فى أثناء الترجمة من وقت لآخر ، ويدمج فى مراسلاته بعض أبيات من الشعر يثنى بها عليه[٢] .

غير أن ترجمة الحريزى لم تنل الرواج الذى نالته ترجمة تبون بين جمهرة علماء اليهود بسبب ما كان ينقصها من دقة التعبير فى نقل المعانى من العربية إلى العبرية وتعسفه كثيراً فى معانيها الأصلية واستعماله المجاز الشعرى الذى قد يؤدى إلى الغموض وعلى العموم فإن أسلوب الحريزى الشاعر لا يصلح استعماله فى موضوعات منطقية وفقهية .

وكان إبراهيم بن موسى قد أصدر بعد وفاة والده منشوراً إلى جميع طوائف اليهود قال فيه إن والده شهد بأن شموئيل التبونى قد غاص فى أعماق أسرار دلالة الحائرين وفهم مقاصدها ، أما الحريزى فإن ترجمته مشوهة وفاسدة[٣] .

---

(١) קובץ אגרות הרמבם ج ٢ ص ٤٤ a .

(٢) קובץ אגרות הרמבם ج ٢ ص ٤٣ b .

(٣) مقالة الكفاح فى سبيل الله فى كتاب קובץ אגרות הרמבם ج ٣ ص ١٦ b
M. Friedländer: The Guide for the Perplexed. XXVIII.

وكذلك شنَّ شموئيل غارة شعواء على الحريزى ، وعاتبه على ما ارتكبه من التعسف فى المعنى والتهجم على الاصطلاحات العلمية الفلسفية .

وكذلك نصح شمطوب فلقاره العلماء بأن لا يستعملوا ترجمة الحريزى الغاصّة بالأغلاط ، وعلى هذا النحو حكم يوسف بن طادرس على الترجمة الحريزية إذ قال إنه أدخل فيها أغراضاً لم يوح بها المؤلف ولم يشر إليها وأنها ترجمة لم تراجع ولم تصحح تصحيحاً كافياً ، وكذلك أنحى الشاعر مشولم دفياره باللائمة على الحريزى(١) .

وكان من جراء هذه الانتقادات العنيفة أن أصبحت ترجمة الحريزى نسياً منسيا إلى أن طبعت فى النصف الثانى من القرن الماضى(٢) .

***

تقدم أن موسى بن ميمون وضع كتاب دلالة الحائرين بحروف عبرية رغبة منه فى أن ينتشر بين جماهير اليهود لاغير ، لأنه خشى من أن يثير بعض ما جاء فيه من المعارضة للمتكلمين والمعتزلة والأشعرية فتنة عليه ، ولكن هذه الحيلة لم تؤد إلى النتيجة التى كان يرمى إليها المؤلف ، لأن التهافت عليه من غير اليهود أدى إلى نسخه بحروف عربية ؛ لذلك تمكن رشيد أبو الخير العالم القبطى صاحب ترياق العقول من أن يستمد نصوصاً من هذا الكتاب(٣) .

(١) M. Steinschneider : die Hebr. Übersetzungen. p. 432
Kaufmann : Geschichte der Attributenlehre. p. 493.
Graetz : Blumenlese. p. 150. Münz : Moses ben Maimon. p. 207.

(٢) وقد نشر الكتاب العالم ليون شلوسبرج واعتمد على النسخة الوحيدة التى بقيت لحسن الحظ من ترجمة الحريزى بمكتبة باريس واستمر طبع الكتاب من سنة ١٨٥١ — ١٨٧٩ (راجع M. Steinschneider : Die Hebr. Übersetzungen. p. 428 — 432)

(٣) Munk : Notice sur Joseph ben Jehuda : Journal Asiatique. 1842. Juillet. p. 26.

وكان شموئيل فى أثناء الترجمة يستعمل نسخاً مختلفة ، منها ما هو مكتوب بحروف عربية أيضاً[١].

ويذكر يوسف كسفى أن بعض علماء المسلمين بالمغرب كانوا يستمعون إلى أساتذة من اليهود يقرأون من النص العربى[٢].

وكان أبو بكر محمد بن محمد التبريزى من علماء القرن الثالث عشر قد وضع شرحا مطولا لبعض فصول الجزء الثانى من هذا الكتاب ، وقد نقل إسحق بن القرطبى هذا الشرح إلى العبرية سنة ١٥٥٦ ، كما يوجد له ترجمة عبرية ترجمها أديب مجهول[٣].

وقد ذكرنا من قبل أن عبد اللطيف البغدادى قرأ كتاب دلالة الحائرين ولكنا لا نعلم أقرأه بحروف عبرية أم بحروف عربية .

وقد ورد ذكر هذا الكتاب عند المقريزى إذ يقول : . . . لما نبغ فيهم موسى بن ميمون القرطبى عولوا على رأيه وعملوا بما فى كتاب الدلالة وغيره من كتبه وهم على رأيه إلى زمننا[٤] .

أما فى بلاد الغرب فكان لهذا الكتاب شأن عظيم ، وإنه لمن العجب أن ينتشر هذا المصنف فى الأوساط المسيحية الدينية انتشاراً يندر أن يحدث لغيره من المدونات الشرقية .

---

(١) קובץ אגרות הרמבם ج ٢ ص ٢٦ a .
M. Steinschneider : Die Heb. Übersetzungen. p. 416.

(٢) Zehn Schriften des R. Joseph b. Kaspi. ed. Pressburg. 1903. T. II. p. 70.

(٣) M. Steinschneider: Die Heb. Übersetzungen. p. 362. Munk.: Guide des Egarés. T. I. p. 1. M : Friedländer : The Guide for the Perplexed. p. XXXV.

(٤) كتاب الخطط المقريزية طبع مصر سنة ١٣٢٦ ج ٤ ص ٣٦٨ .

ومما لاشك فيه أن نسخة لاتينية من هذا الكتاب كانت متداولة فى أيدى علماء المسيحيين فى بلاد العرب فى أوائل القرن الثالث عشر ، و يعتقد شتينشنيدر (M : Steinschneider) أن العالم اليهودى يعقوب الأنطولى ، والفيلسوف المسيحى ميخائيل سقوطى قد ترجما الكتاب للإمبراطور الألمانى فريدريك الثانى من الترجمة العبرية التبونية مع الاستعانة بالنص العربى الأصلى أيضا(١) .

و يُعدّ جيوم الافرجينى (Guillaume d'Auvergne) أسقف مدينة باريس الذى توفى سنة ١٢٤٩ أول من استمد نصوصاً وآراء من دلالة الحائرين فى القرن الثالث عشر ، وقد فعل ذلك دون أن يذكر اسم موسى بن ميمون . أما ويلهلم من مدينة هالس (Wilhelm von Hales) المتوفى سنة ١٢٤٥ وكان من أقطاب جماعة الفرنسيسكان ، فقد ذكر اسم موسى فى كثير من مصنفاته باسم الحبر موسى المصرى (Rabbi Moyses Aegyptus) ، وكذلك ذكره وينسنس دى بوفيه (Vincenz de Beauvais) المتوفى سنة ١٢٦٤ الذى كان من رؤساء حركة الدومينيقيين فى كتابه (Speculum Majus) خمس مرات ، وكان زعيم فلاسفة القرن الثالث عشر (Albertus Magnus) ألبرت الأكبر المتوفى سنة ١٢٨٠ قد اقتبس كثيراً من مدونات علماء اليهود كان فيها لموسى الحظ الأوفر ، وكذلك فعل تلميذه الشهير توماس دى أكوينو (Thomas,d'Aquino) المتوفى سنة ١٢٧٤ ، على أنهما لم يقفا عند حد نقل النصوص من ترجمة دلالة الحائرين اللاتينية فحسب بل إنهما فى مواضع غير قليلة قد أدمجا آراء كثيرة لموسى

---

(١) M. Steinschneider: Die Hebräischen Übersetzungen. P. 433.

M. Güdemann : Geschichte des Erziehungswesens und der Kultur der Juden in Frankreich. Wien. 1884. p. 136.

دون أن ينسباها له (١) .

ولم يقل هذا التأثير فى علماء القرون الأخيرة لأننا نجد يوهنس روشلين (Johnnes Reuchlin) المتوفى سنة ١٥٢٢ ، وجان بودن (Jean Bodin) المتوفى سنة ١٥٩٦ ، و يوسف يوستوس سكاليجر (Joseph Justus Scaliger) المتوفى سنة ١٦٠٩ ينقلون نصوصاً شتى من هذا الكتاب .

و إذا كان العلماء السابقون قد درسوا دلالة الحائرين من النص اللاتينى فإن العالم الأخير قد أضاف إلى الدراسة باللاتينية الدراسة من الترجمة العبرية التبونية مع استعمال النص العربى أيضاً ، وكان اعتقاده أن هذا المصنف لا يمكن أن يستغنى عنه العالم المسيحى (٢) .

وقد ترجم يوهنس بوكستورف المتوفى سنة ١٦٦٤ هذا الكتاب ترجمة جديدة إلى اللاتينية اعتمد فيها على الترجمة التبونية العبرية وحدها ، وقد طبعت سنة ١٦٢٩ ، ومع أنها لم تكن ترجمة علمية دقيقة قد شاعت شيوعاً عظيما ،

---

(١) Joel : Verhältnis Albert des Grossen zu Moses Maimonides Breslau 1863.

Jellinek : Thomas von Aquino in der jüdischen Literatur. Leipzig. 1853.

Guttmann : Das Verhältnis des Thomas von Aquino zum Judentum. Göttingen. 1091.

Anton Michel : Die Kosmologie des Moses Maiminides and des Thomas von Aquino im Phil. Jahrbuch. 1891. p. 287.

(٢) J. Münz : Moses ben Maimon. p 241.

Rohner A : Das Schöpfungsproblem bei Moses Maimonides. Albertus Magnus und Thomas von Aquino. Münster-Aschendorf. 1913.

Bach J : Des Albertus Magnus Verhältnis zu der Erkenntnisslehre der Griechen.

وكانت سبباً مباشراً فى نشر تعاليم موسى بن ميمون فى القرن السابع عشر .

وكذلك كان جوتفريد ويلهلم ليبنتس (G. W. Leibnitz) المتوفى سنة ١٧١٦ ، وهو من أشهر مشاهير فلاسفة الألمان قد درس كتاب دلالة الحائرين وأدمج فى مؤلفاته نصوصاً كثيرة منه ، وكذلك الفيلسوف الشهير هيجل (Hegel) المتوفى سنة ١٨٣١ قد تأثر بمبادئ هذا الكتاب وذكر اسم مؤلفه فى مواضع شتى .

وقد قال العالم فرنتس دليتش (Franz Delitsch) إن ما ورد من مبادئ الأشعرية والمعتزلة فى كتاب دلالة الحائرين مع تركه كثيراً من الموضوعات الإسلامية التى ليس لها مساس بالفلسفة ؛ يوضح لنا مذاهب المدارس الإسلامية ويعطى لنا تفاصيل أكثر مما وردت فى أمهات المصنفات العربية[١] .

وعلى الرغم من التغييرات العظيمة التى طرأت على التفكير فى البيئات الفلسفية الغربية فى العصور الحديثة حيث نبذت المراجع العربية واتصلت بالمصادر اليونانية مباشرة فى أثناء البحث عن فلسفة أرسطو وأفلاطون وغيرهما من اليونان ومدارسهما ؛ فإن كتاب دلالة الحائرين بقى إلى عهدنا من أصلح المراجع المتداولة فى أيدى العلماء للبحث عن الحركات الفلسفية وتطور العقل الدينى الفلسفى فى غضون القرون الوسطى[٢] .

* * *

وإذا كان كتاب دلالة الحائرين لم يؤد إلى الفتنة التى كان يخشاها موسى فى

---

(١) Literaturblatt des Orients. 1840. p. 699. J. Münz: Moses ben Maimon. p. 244.

(٢) J. Guttmann : Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judentume. Breslau. 1902 راجع مقالة جوتمان Der Einfluss der maimonideschen Philosophie auf das christliche Abendland فى مجموعة جوتمان جـ ١ ص ١٣٥ — ٢٣٠ . Louis—Germain Lery : Maimonide : Influence de Maimonide. p. 220—273.

الأندية الإسلامية فإنه أنتج ثورة عنيفة بين اليهود أنفسهم .

وقد بدا أمر الفتنة فى أخريات أيام موسى ، ثم اشتد بعد وفاته وانقلب إلى نضال عنيف بين أنصار مذهبه الفلسفى و بين أعدائه ، وشغلهم هـذا النضال إلى نهاية القرون الوسطى .

أما الأسباب الأصلية فى المعارضة العنيفة لكتاب دلالة الحائرين فترجع إلى أن موسى قد جعل أرسطو فى مرتبة المشترع الإسرائيلى فى كثير من الأمور ، وهذا بالطبع فى نظر رجال الدين غير مقبول لأنه يشكك فى كثير من النظريات الدينية عامة ؛ وخاصة فى مسألة المعجزات التى عجزت الفلسفة عن أن تجد لهـا سبباً منطقيًا .

ثم إن التحليلات المنطقية التى شرح بها وجود الله و إدراكه على الطريقة السلبية المحضة وتكلفه حل أغلب المشاكل الدينية بطريق الفلسفة الإغريقية . كل هذا قد أوجد امتعاضاً بين كثير من رجال الدين .

وزاد الطين بلة ما فعله كثيرون من أنصاره من تأويل نصوص من التوراة على الطريقة الفلسفية حتى أظهروا بعض الأمور الدينيـة بمظهر السخرية ، ومال القوم عن الدراسات الدينية البحتة إلى دراسة أخرى هى دراسة الكتاب المقدس والتلمود وجميع مظاهر الحياة الروحية عن طريق الفلسفة الميمونية .

فانتشرت الفتنة وعميت . . .

وكان زعيم المتمردين على كتاب دلالة الحائرين الحبر سليمان بن إبراهيم من مدينة مونبيليه يعاونه اثنان من كبار تلاميذه هما : يونس جيروندى ، وداود بن شاؤول ، وقد اتصلوا برؤساء الدين من اليهود فى شمـال فرنسا ، وأظهروا السخط على كل من يدرس هذا الكتاب ، ومن يؤول نصوص التوراة وآراء التلمود على

النحلة الفلسفية وأنذروه بالحرمان من حقوقه الشرعية [١] .

أما أنصار فلسـفة موسى بن ميمون فى جنوب فرنسا ؛ فقد ساء فى نظرهم ما فعله سليمان بن إبراهيم فأعلنوا لعنة الحرمان عليه وعلى أفراد شيعته .

ثم اجتهدت كل فرقة من هاتين الفرقتين فى أن تبسط نفوذها بين طوائف اليهود بالأندلس وفرنسا .

وقد نشر موسى السرجوسى الطبيب الخاص للملك يعقوب الأول ملك أرجونيا هو وغيره من كبار الأحبار بالأندلس رسالة حث فيها اليهود على التمسك بالتعاليم التى وردت فى دلالة الحائرين وذكر فيها أن أحبار التلمود أنفسهم أباحوا معرفة الله عن طريق النظر والمنطق ؛ كما ذكر أن دراسة الفلسفة تعاون رجال الدين على محاربة الفلاسفة الملحدين .

وكذلك وجه شموئيل سابورته إلى رؤساء الدين فى جنوب فرنسا رسالة ألحى فيها باللائمة على أعداء فلسفة موسى وقبّح فعل لعنة الحرمان الذى أعان على محى الفلسفة .

وكان موسى بن نحمان قد بذل مجهوداً كبيراً فى أن يوفق بين الفئتين فلم يفلح [٢] ، وكذلك أخـذ داود قمحى يطوف فى أمصار فرنسا والأندلس لنشر

---

(١) وقد عرف هـذا النوع من العقاب باسم لعنة الحرمان (נדוי חרם) وكان لهذه اللعنة أثر عظيم فى حياة اليهود منذ العصور القديمة فان الرجل الذى تحل عليه هذه اللعنة يصبح محروماً من أكثر حقوقه الاجتماعية والدينيـة فلا يباح له أن يحضر الصلاة فى المعابد ولا أن يتصل بالناس للتعامل وتبادل المنافع وإذا مات يدفن فى مكان خاص . . .

وينبغى أن نشير هنا إلى أن رجال الدين من اليهود لم يكن لهم من القوة الفعلية لتنفيذ لعنة الحرمان مثل ما كان لرجال الـكنيسة المسيحية ، فان البابا بواسطة لعنة الحرمان القاسية قد أجبر أفراداً وجماعات على أن يذعنوا لارادته اذعاناً تاما وأن يخضعوا لمشيئته خضوعا أعمى

وهذا النوع من الاضطهاد يعد من أقبح أنواع الاضطهادات المعروفة فى تاريخ أوربا فى القرون الوسطى (راجع Jewish Encyclopedia. Vol. V. P 285. — 287)

(٢) קובץ אגרות הרמבם ج ٣ ص ٤ h

الدعوة لكتاب دلالة الحائرين ، وفى هذا الطواف وقعت الخاصمة الشديدة بينه و بين يهودا بن يوسف الفخار الطبيب الطليطلى المشهور بعدائه لفلسفة موسى بن ميمون والذى تعد أقواله من خير ما قيل فى انتقاد دلالة الحائرين[١] .

و يظهر أن النضال بين الفريقين كاد ينتهى إلى فتور فإلى نسيان لولا حدوث ما لم يكن فى الحسبان ، وهو أن اتصل بالدومينيقيين بعض المتطرفين من أعداء فلسفة موسى فحرضوهم على مصادرة مدوّناته لاشتمالها على نظريات ضارة بالمسيحية أيضاً ، فأخذ الدومينيقيون — وكانوا إذ ذاك أصحاب الحول والطول والقابضين على ناصية الحكم فى فرنسا فى ذلك العهد — يجمعون أكداساً من كل ما وصل إليهم من مصنفاته ؛ فأحرقوها أمام جماهير غفيرة من الرعاع بمدينتى مونبلييه و باريس سنة ١٢٣٣ .

ولم يكتف المعارضون بإحراق كتب موسى ؛ بل ألحُّوا على الدومينيقيين أن يضطهدوا أنصارها فاضطهدوهم وأصبحت حياة الزعماء منهم مهددة بالخطر ، وقد احتج على هـذه الأفعال الشنعاء طوائف من يهود الأندلس منهم : إبراهيم بن حسداى من مدينة برشلونة ، وشموئيل سابورته ؛ فقـد أظهرا اشمئزاز الشعب الإسرائيلى من إحراق كتب موسى ومحاربة آرائه عن طريق إعدامها بالنار[٢] .

ومن الغريب فى الأمر أن رؤساء الدومينيقيين الذين أمروا بإحراق كتب ابن ميمون أرادوا فيما بعد أن يظهروا استياءهم مما فعلوا ليرضوا أنصـار موسى ، فأمروا بالقبض على زعماء المعارضة وقطعوا ألسنتهم[٣] .

وفى سـنة ١٣٠٥ ، أى بعد مرور عام ومائة عام على وفاة موسى اجتمع

(١) קובץ אגרות הרמבם ج ٣ ص ١ — ٤ .
(٢) אוצר נחמד ج ٢ ص ١٧٠ — ١٧١ קבוצת מכתבים ص ٣٢ ، ١٠٦ .
(٣) קובץ אגרות הרמבם ج ٣ ص ١٧ a

رؤساء الدين من اليهود بمدينة برشلونه وأعلنوا لعنة الحرمان على كل من يدرس العلوم الفلسفية قبـل بلوغه سن الخامسة والعشرين فكأنهم أشاروا إلى تحريم دراسة كتاب دلالة الحائرين قبل أن يصل الإنسان إلى هذا العمر .

وعلى العموم كان أمر إحراق دلالة الحائرين سبباً فى انتشاره فى جميع البلدان التى وجد فيها اليهود ، وقد ساعد على ذلك رسالة الـكفاح فى سبيل الله لإبرهيم بن موسى (מלחמות השם) لما جاء فيها من أسباب تأليف دلالة الحائرين وأسباب محاربة الرجعيين للفلسفة ، ومن الرد على التهم التى وجهها الأعداء إلى والده . وساق فيها قصيدة لشاعر مجهول تتضمن أن الأعداء وان أفلحوا فى حرق صحف لم يفلحوا فى حرق الروح لأن تعاليم موسى قبس من نور ، لذلك لم تتمكن النار من إطفاء النور بل كانت سبباً فى إضاءته . . .(١)

ويظهر أن بعض كبار المعارضين ندموا على ما فعلوا فى حركتهم العدائية كما يدل على ذلك أن يونس الجيروندى عزم على أن يحج إلى قبر موسى بطبرية مستغفراً ، ولـكنه توفى فجأة بمدينة طليطلة . فرأى أنصار موسى فى هـذا الموت الفجائى عقاب الله الصارم(٢) .

ومما ساعد أنصار موسى على اكتساب عطف اليهود عامة أن جمع الدومينيقيون بباريس سنة ١٢٤٢ صحف التلمود من معابد اليهود والـكنائس وأحرقوها علانية فى أحد ميادين المدينة(٣) .

* * *

(١) קובץ אגרות הרמבם ج ٣ ص ١٥ a (٢) קובץ אגרות הרמבם ج ٣ ص ١٤ a

Roth Leon : Spinoza, Decartes & Maimonides. Oxford. 1924.

(٣) Graetz : Geschichte der Juden. Bd. VII. p. 197. Monatschrift. 1869. p. 97.

والذى لا شك فيه أنه ليس هناك كتاب عبرى بعد الكتاب المقدس ، وصحف التلمود قد أثر أثراً عميقاً فى حياة اليهود مثل كتاب دلالة الحائرين لأن أنصار موسى فى حياته و بعد وفاته كانوا يقرءونه فى الكنائس و يدرسونه فى المعابد ، وأصبح عماد الاسترشاد لكل من يدرس كتب الدين وفقه الشريعة ، وتداولته أيدى المعارضين أنفسهم ليدلوا على ما فيه من الكفر والمغالطة والتناقض ، ومن هنا ظهرت عناية شديدة بالترجمة التبونية لهذا الكتاب .

وفى أواسط القرن الثالث عشر ظهر كتاب الروح الجذابة (רוח חן) لمؤلف مجهول يشتمل على مبادئ فلسفة أرسطو ، وعلى الاصطلاحات الفلسفية العبرية لكل من يقوم على دراسة الكتب الفلسفية المنقولة إلى العبرية و بخاصة كتاب دلالة الحائرين[1] .

وفى سنة ١٢٤٠ ظهر شرح الجزء الأول والثانى لدلالة الحائرين لمؤلفه الطبيب موسى من مدينة سلرنو وهو أول شرح لهذا الكتاب[2] .

وفى سنة ١٢٨٠ ظهر « دليل الدليل » لشمطوب فلقرى وهو شرح كامل لجميع أجزاء الكتاب (מורה המורה) نال استحسان علماء اليهود عامة ، و بعد مدة وجيزة وضع يوسف كسفى الأندلسى شرحين للكتاب عرف الأول باسم الأساطين الفضية (עמודי כסף) والثانى بالمسابك الفضية (משכיות כסף) ، وكان يوسف كسفى من أعظم أنصار مؤلفات موسى حتى أنه صدع بقوله : ان دلالة الحائرين مصنف مقدس . وقد عد نفسه شقيا لأنه لم يخلق فى عصر موسى ولم يحظ برؤيته ، لذلك جاء إلى مصر ليلتقى بخلفه فوجدهم رجال تقوى و إيمان

(١) M. Steinschneider : Die Hebr. Übersetzungen. p. 427

(٢) M. Steinschneider : Die Hebr. Übersetzungen. p. 433. Güdemann: Geschichichte des Erziehungswesens T. II. p. 179.

لا رجال معرفة وحكمة فرجع خائباً إلى وطنه .

وكذلك وضع موسى الزبونى سنة ١٣٦٢ شرحاً للكتاب (באור למורה הנבוכים) ألفه لمن تشبع بالفلسفة العربية وضمنه نظريات كثيرة لابن رشد وذكر فى مقدمته أن دلالة الحائرين هو الكتاب المتداول المرغوب عند اليهود والمسلمين والمسيحيين (١) .

ثم وضع إسحق بن موسى المعروف بالأفودى أو باسمه المسيحى (Profiat Duran) شرحاً لهذا الكتاب ، و إسحق هذا هو الذى أجبر على اعتناق المسيحية سنة ١٣٩١ ، ثم رجع إلى دين أسلافه وكتب جملة مدونات بالعبرية ، أما شرحه فيشتمل على ملاحظات موجزة عرضت له فى أثناء قراءة الكتاب فدونها ، وقد تُرجم جزء من هذا الشرح إلى اللغة العربية (٢) .

وكذلك وضع لاوى بن جرشون المتوفى سنة ١٣٤٥ شرحاً للكتاب أظهر فيه من الجراءة ما لم يظهر موسى بن ميمون نفسه لأن موسى كان فى بعض الأحوال يُبطن نظرياته ولا يبوح بها .

وكذلك وضع دون إسحق أَبْرَبنيل المتوفى سنة ١٥٠٩ شرحاً مفصلاً لدلالة الحائرين نال مرضاة الطبقات المثقفة من اليهود ، وفيه مخالفة شديدة فى مواطن كثيرة لنص الكتاب الأصلى .

وكذلك عارض أشير بن إبرهيم قريشقس الذى عاش فى النصف الثانى من القرن الرابع عشر كثيراً من آراء موسى مع شدة احترامه له (٣) .

---

(١) M. Steinschneider: Die Heb. Übersetzungen. p. 424

(٢) M.Steinschneider: Die Hebr. Übersetzungen. p. 424—425. M. Friedländer: The Guide for the Perplexed. p. XXX III.

(٣) Joel : Don Chrescas Religionsphilosophische Lehren. Breslau. 1866.

أما شمطوب بن يوسف المتوفى سنة ١٤٨٠ فيرى فى كتابه الأمانات أن موسى قد جاء للضلالة لا لدلالة الحائرين من الشعب الإسرائيلى ، ولرأيه هـذا رد فعل عنيف إذ نهض كثيرون للدفاع عن موسى كان من أشهرهم موسى الأشقر التونسى المتوفى سنة ١٥٣٣ .

وفى سنة ١٥٨١ ترجم يديديا بن موسى الكتاب إلى الإيطالية .

وكذلك راج الكتاب بين اليهود القرائيين حتى أخذ هرون بن إلياس المتوفى سـنة ١٣٦٩ يحاكيه فى كتابه شجرة الحياة ، ويتناول فيه المشاكل التى تعرض لها موسى ، غير أن كتابه هذا لم يلق من الرواج شيئاً يذكر .

ومن الغريب فى الأمر أن رجال الصـوفية من اليهود الذين كانوا من ألد خصوم موسى لتهكمه على كثير من تعاليمهم ، أخذوا على مر الزمن يدرسون كتابه ، وينقلون منه النصوص ويدمجونها فى مصنفاتهم ، ويستعملونها فى مواعظهم ، مثال ذلك إبرهيم أبو العافية المتوفى سنة ١٢٩١ الذى اجتهد فى أن يوفق بين مبادىء موسى وتعاليم الصوفيين .

وكذلك يوسف بن جيقاطيليا المتوفى سـنة ١٣٠٠ ؛ فإنه اقتطف منه مقتطفات شتى فى مدوناته ، وقلونيموس مؤلف كتاب « خادم موسى » (משרת משה) ؛ فإنه أدمج فيه نصوصاً كثيرة من دلالة الحائرين ، وصرح بأنه من أنصار فلسفته .

Bloch : Die Jüdische Religionsphilosophie. Bd. II p. 776.
M. Steinschneider : Festschrift zum 76 Geburtstag H. Berliners Die Heb. Kommentare zum Führer des Maimonides. p. 345. M. Steinschneider : Die Hebr. Übersetzungen. p. 423 — 434. M. Friedländer : The Guide for the Perplexed. XXXII, — XXXVI .

على أن بعض الصوفيين قد اقترفوا إثم التزوير ، ونحلوا موسى آراء ليتمكنوا بوساطتها من نشر عقائدهم بين الجماهير ، وقد نجحوا فى دسيستهم بعض النجاح كما ذكرنا ذلك فيما مضى ، وقد نبه شمطوب بن جاؤن المتوفى سنة ١٣٣٠ إلى أن موسى كان فى أخريات أيامه منصرفاً إلى علم التصوف(١) ، مع أنه من المعلوم أن موسى كان فى جميع أطوار حياته بعيداً كل البعد عن التصوف(٢) .

وبهذه المناسبة نشير إلى أن موسى كان إلى بغضه للتصوف يكره الشعر ؛ لأنه يرى أن أغلب الشعراء « يستبيحون لأنفسهم نظم السقيم من الكلام والفاسد من الخيال »(٣) ، كما يرى أنه صنعة مضيعة للوقت(٤) .

وكان الفيلسوف اليهودى باروخ اسبينوزا المتوفى سنة ١٦٧٧ قد تأثر كثيراً بدلالة الحائرين ، ونقل فى مصنفاته منه كثيراً(٥) .

وكذلك تأثر سليمان بن يشوع — أشهر تلاميذ الفيلسوف عمنوئيل كانْت (Immanuel Kant) المتوفى سنة ١٨٠٠ ، بهذا الكتاب حتى أضاف لنفسه اسم ميمون تيمناً بموسى ، وقد وضع شرحاً بالعبرية للجزء الأول من دلالة الحائرين (גבעת המורה) .

وقد كانت مصنفات موسى مندلسون (Moses Mendelsohn) المتوفى سنة ١٧٨٦ من أهم العوامل على نشر تعاليم دلالة الحائرين فى العصر الحديث

---

(١) מגדול עוז יסודי התורה סוף פ״א

(٢) וייס: דור דור ודורשיו ח׳ דף מ״ט

(٣) פאר הדור סימן ס״ד

(٤) Joel : Spinozas Theologisch-politischer Tractat auf seine Quellen gepsrüft. Breslau. 1772. p. 10.

(٥) S. Rubin : Spinoza und Maimanides. Wien. 1868.

لأن مندلسون يعدّ من أكبر قادة الفكر عند اليهود فى القرن الثامن عشر[١].

ولم تنقطع عناية الأندية العلمية بدلالة الحائرين فى الزمن الأخير كما يدل على ذلك ترجمة هذا المصنف إلى لغات غربية مختلفة[٢].

على أن أعظم خدمة للكتاب فى العهد الأخير هى التى قدمها سليمان مونك بإخراجه النص العربى الأصلى من أقدم نسخ موجودة فى المكاتب الأوروبية، وهو الأصل الذى أهمل لعدم عناية يهود الشرق بالفلسفة، ولعدم انتشار العربية بين يهود الغرب، وقد نبهه إلى ذلك ما رآه من أن دراسة دلالة الحائرين من الترجمة التبونية إنما هى دراسة ناقصة؛ لأن الترجمة ليست فى كل الأحوال واضحة، لذلك أخرج النص العربى مصحوباً بترجمة فرنسية، ووضع فى ذيل

(١) ولا يفوتنا فى هذه المناسبة أن نشير إلى الطبعة الحديثة لدلالة الحائرين من الترجمة العبرية التبونية التى يتولى العالم يهودا بن شموئيل نشرها منذ العام الماضى، وقد أخرج هذه الطبعة اعتماداً على نسخ مطبوعة قديمة من ناحية وعلى مراجعة نسخ مخطوطة عبرية من ناحية أخرى، وقد قابل الترجمة العبرية بالنص العربى الأصلى، وفى هامش الكتاب شرح مفصل جليل القدر يدل على إلمام مؤلفه إلماماً عظيما بآداب الفلسفه اليهودية والمسيحية، وقد ظهر من الكتاب الآن الجزء الأول فقط (راجع ספר מורה הנבוכים לרבינו משה בן מימון בהעתקת ר' שמואל אבן תיבון בצרוף מבואות... ועם פרוש מאת יהודה אבן שמואל (ד"ר יהודה קופמן) חלק ראשון (א) הוצאה שביל . תל אביב . תרצה

(٢) ظهرت ترجمة ألمانية لثلاثة من العلماء فى أوقات متفرقة فقد نشر ر. فيرستنتال (R. Fürstenthal) سنة ١٨٣٩ بمدينة كروتوشين الجزء الأول، ونشر شترن (E. von Stern) الجزء الثانى سنة ١٨٦٤ بمدينة ڤينا، ونشر شير (Dr. S. Scheyer) الجزء الثالث قبل ظهور الأول والثانى سنة ١٣٣٨ بمدينة فرنكفورت، وفى العهد الأخير ظهرت ترجمة ألمانية جديدة لجميع الأجزاء وضعها أدولف ويس Adolf Weiss ونشرها سنة ١٩٢٣ بمدينة ليبسيج وصدرها بمقدمة مطولة.

وترجم فريد لندر (M. Eriedländer) مع تصدير علمى عظيم القيمة الكتاب إلى الأنجليزية من سنة ١٨٨١ — ١٨٨٥ بمدينة لوندرا، وترجمه كلاين M. Klein إلى اللغة المجرية ونشرها سنة ١٨٧٨ — ١٨٩٠، وترجمه ماروني (David Jacob Maroni) الى الايطالية الحديثة، ونشره سنة ١٨٧٠ — ١٨٧٦.

الصفحات المترجمة ملاحظات وحواشي عظيمة القيمة .

على أن هذا العمل الجليل قد انحصرت فائدته فى جمهرة القراء من الأدباء اليهود وحدهم ؛ لذلك بقى روضة أُنفاً لم تطأها قدم رجال الطبقة المستنيرة من أبناء اللغة العربية .

ومما لا شك فيه أن صعوبات جمة منعت العالم مونك من طبع الكتاب بحروف عربية ، منها ما علق فى الأذهان من أن موسى بن ميمون لم يرغب فى أن ينشر كتابه على غير أبناء الملة الإسرائيلية ، ومنها ما يوجد فيه من آيات كثيرة جدا من التوراة و بقية أسفار الكتاب المقدس ونصوص من التلمود وسائر المصنفات اليهودية لم يترجمها المؤلف : لأن كتابه كان موجهاً إلى القراء من أبناء جلدته .

ثم يظهر أن كثرة تناول الأيدى للنص العربى فى القرون الوسطى من ناحية ، و إهمال اليهود للغة العربية من ناحية أخرى ، قد أدّى إلى أن ظهر كثير من التحريف والتغيير فى مخطوطات هذا الصنف .

وكان من نتيجة جد سليمان مونك فى ترجمة الكتاب ، واجّه فى وضع الحواشى أن ذهب بصره قبل أن يطبع الجزء الثالث منه ، فأتم نشره وهو كفيف البصر سنة ١٨٦٦ وتوفى راضياً مرضيا بعد ظهور الكتاب الكامل بعام واحد (١)

---

(١) Graetz : Geschichte der Juden. Bd. XI. p. 547. وراجع مقالة בן ציון הלפר فى مجلة התקופה ج ٢٤ ص ٢٨٨ .Jewish Encyclopedia IX p 110.
Hirschfeld. H : Kritische Bemerkungen zu Munk's Ausgabe des Dalalat Al Hairin. in Monatschrift für Geschichte und Wissenschaft des Judentums. 1895.

الباب الرابع

مصنفات موسى بن ميمون الطبية

موسى بن ميمون يدرس الطب فى الأندلس والمغرب على علماء من المسلمين — لماذا عنى حكماء العرب بموسى بن ميمون — فصول القرطبي أو فصول موسى — المختصر لكتب جالينوس — مقالته فى السموم والتحرز من الأدوية القتالة — مقالته فى تدبير الصحة — مقالته فى البواسير — مقالته فى الربو — مقالته فى شرح فصول أبقراط — مقالته فى الجماع — مقالته فى شرح العقار — مقالته فى بيان الأعراض — كتاب الطب القديم المنسوب لموسى بن ميمون — المقالات الطبية المنحولة المنسوبة إليه — قيمة آرائه فى الطب العربى — رواج مدوناته الطبية بين المسلمين — واليهود والمسيحيين — انتشارها فى الأوساط العلمية بأوربا والفتها الأنظار إلى أدب الطب العربى عامة — وضوح عقلية موسى الطبية فى مصنفاته التشريعية والفلسفية أيضاً .

بدأ موسى بن ميمون بدراسة الطب فى الأندلس ؛ واستمر يدرسه كذلك فى المغرب الأقصى ؛ فكان على اتصال دائم بالأطباء كما يتضح ذلك من مقاله فى الربو الذى ذكر فيه مناقشته لطبيبين عند على بن يوسف أمير المغرب .

وإذا استثنينا ما دوّنه موسى فى التشريع اليهودى وبحثه فى شؤون المجتمع الأسرائيلى رأينا أنّ ما ألفه فى الطب يعد بحق من الموضوعات العربية العامة لأنه كان يعتمد فيه على المراجع العربية الإسلامية قبل كل شىء ؛ ولذلك تعد مصنفاته الطبية جزءاً متمماً للأدب الطبي العربى فى القرن الثانى عشر ب . م . ومما لا شك فيه أن عناية القفطى ، وابن أبى أصيبعة ، وابن العبرى بموسى إنما ترجع إلى عنايتهم بالعلماء والأطباء عند العرب عامة .

وعدّة مصنفاته الطبية عشرة ، بين مقالة ورسالة ، دوّنت جميعها بالعربية بمصر فى أزمنة متفرقة بين سنة ١١٦٧ — ١٢٠٠ ب . م . ونُقل أغلبها إلى العبرية ، وبعضها إلى اللاتينية .

وأهم ما وصل إلينا منها « فصول القرطبي » أو « فصول موسى » وهى أكبر رسائله الطبية حجماً وشهرة ، وقد ألفها بين سنة ١١٨٧ — ١١٩٠ ، وتشتمل على ١٥٠٠ قانون استخلصت من مصنفات جالينوس وغيره من أطباء الإغريق وعليها اثنان وأربعون تعليقاً ونقداً تحليليا تبدأ كل منها كالآتى : قال موسى :

وقد ورد فى هذه الرسالة ذكر ثلاثة من أطباء المسلمين ، هم ابن زهر الذى ورد اسمه ٢٦ مرة والتميمى الذى ورد اسمه ٢٠ مرة ، وابن رضوان الذى ورد ذكره ثلاث مرات ، وكان من أطباء مصر فى القرن الحادى عشر للميلاد .

والكتاب يقع فى خمسة وعشرين فصلاً : يبحث فى التشريع ووظائف المخلوقات الحية ، والأمراض الباطنية ، وعلامات الداء وتشخيصه ، وأسبابه وعلاجه ، ويبحث فى الحميات ، ويوضح طرق تمرين الطبيب على معالجتها ، ويبين المسهلات والمقيآت ، ويتعرض لأمراض النساء وتدبير الصحة والرياضة والاستحمام والصيدلة ؛ كما يناقش فى النهاية جالينوس فيما ورد عنه من التناقض فى آرائه مناقشة دقيقة ؛ إلا أنها لا تخلو من أدب جم وإعجاب به ، وهذا الجزء من الرسالة هو من أهم ما ورد فى أدب الطب العربى ، وقد أصبح الكتاب فى مجموعه من المراجع التى يعتمد عليها الأطباء منذ القرن الثانى عشر .

وتوجد منه نسخة خطية نُقلت من مخطوط ليوسف بن عبد الله ابن أخت موسى وتلميذه المحبوب ، ويرجع تدوينها إلى سنة ١٢٠٥ أى بعد مدة وجيزة من وفاة المؤلف ، وقد ذكر يوسف أن خاله لم يراجع فقرات الكتاب الأخيرة ؛ لأن المنية عاجلته .

وكان من شدة الاهتمام بهذا الكتاب أن نقله شرحيا بن إسحق فى سنة ١٢٧٧ إلى العبرية ، وترجمه ترجمة ثانية العالم ناثان همآتى (נתן המאתי) من مدينة روما سنة ١٢٧٩ ، ثم ظهرت له فى القرن الثالث عشر أيضاً ترجمة لاتينية لمترجم مجهول ، وقد بلغ من العناية به أنه طبع جملة طبعات[١] .

ويذكر علماء العرب لموسى « كتاب المختصر » لكتب جالينوس أحد علماء الإغريق الذين عاشوا فى القرن الثانى ب . م . أشهر أطباء العالم القديم .

وقد اشترك تلميذه يوسف بن عقنين معه فى وضع هذا المختصر[٢] ، ونعتقد أن مختصر جالينوس كان السبب المباشر فى إخراج فصول القرطبى لأنه كان يدرس لنفسه بادئ ذى بدء تعاليم جالينوس الطبية ، ولما وجد أن كثيراً منها يحتاج إلى توضيح أو إلى انتقاد أخذ ينشئ تلك الفصول .

أما فيما يتعلق بهذا المختصر فيقول القفطى : « وصنف موسى مختصراً لواحد وعشرين كتاباً من كتب جالينوس بزيادة جمة على ستة عشر ، فجاء فى غاية الاختصار وعدم الفائدة لم يفعل فيه شيئاً[٣] » .

ويقول عبد اللطيف البغدادى فى هذا المختصر : وعمل كتاباً فى الطب جمعه من الستة عشر لجالينوس ومن خمسة كتب أخرى ، وأراد أن لا يغير حرفاً إلا أن يكون واو العطف أو فاء وصل ، وإنما ينقل فصولاً يختارها[٤] . وكذلك يذكر ابن أبى أصيبعة هذا الاختصار دون أن يبدى رأيه فى هذا العمل[٥] .

---

(١) فى بولونيا بايطاليا سنة ١٤٨٩ ، وفى البندقية بايطاليا أيضاً سنة ١٤٩٧ ، وسنة ١٥٠٠ ، وفى بال بسويسرا سنة ١٥٧٩ .

(٢) M. Steinschneider : Die Arabische Lit. der Juden. p. 229.

(٣) تاريخ الحكماء ص ٣١٩ .

(٤) الرحلة المصرية لعبد اللطيف البغدادى ص ٩ .

(٥) عيون الأنباء جـ ٢ ص ٢٠٥ .

ولم يصل إلينا من هـذه الرسالة نسخة واحدة كاملة بالعربية ، وقد ترجمت إلى العبرية [1] .

وكذلك أنشأ للوزير القاضى الفاضل مقالة طبية باسم السموم والتحرز من الأدوية القتالة فى سنة ١١٩٨ أى فى أخريات أيام موسى ، لذلك عرفت بالمقالة الفاضلية .

وإذا كان موسى فى فصول القرطبى يعتمد على نظريات جالينوس قبـل كل شىء فإنه فى مقالته الفاضلية يبرز تجاربه الخاصة ، ومنها يقف الباحث على آرائه الشخصية فى علم الطب .

وهى مع كونها موجهة إلى القاضى الفاضل ، ليست من الرسائل الموضوعة للجماهير لأن كل ما فيها من اصطلاحات وبحث فى المشاكل الطبية يدل على أنه وضعها للأطباء وحدهم .

وتشتمل المقالة على مقدمة وفصلين كبيرين ، أما المقدمة فيمدح فيها القاضى الفاضل عبـد الرحيم بن على البيسانى ، ويذكر فضله فى استحضار عقاقير طبية من بلاد نائية وزّعها على المرضى ، ثم يذكر أنه ألح عليـه فى وضع رسالة عن السموم وكيفية معالجة عض الحيوانات ولدغات الحشرات السامة .

ويصف فى الفصل الأول العقاقير والأدوية التى يعالج بهـا المصاب بالعض أو اللسع كما يبحث فى الباب الثانى عن السموم المختلفة وهو يعتمد فى كثير منها على ابن زهر الأندلسى ، وقد ترجم موسى بن تبّون هـذه المقالة إلى العبرية ونقلها العالم المسيحى أرمنجو بلاسيوس (Armengaud Blasius) من مدينـة

---

(١) M. Steinschneider : Die Heb. Übersetzungen des Mittelalters. p. 762.

مونبيليه إلى اللغة اللاتينية ، وكانت هذه الترجمة هى التى اقتطف منها الأطباء الإفرنج مقتطفات شتى منذ القرن الثالث عشر [١] .

أما مقالته فى تدبير الصحة فقد وضعها الملك الأفضل على بن الملك الناصر صلاح الدين يوسف بن أيوب [٢] الذى تولى عرش مصر من سنة ١١٩٨ — ١٢٠٠ تلبية لأمر ذلك الملك لأنه كان كثير الأسقام ، عصبى المزاج منقبض النفس .

والمقالة من أهم ما دبَّجه يراع موسى فى الطب ، ويعتقد العالم شتينشنيدر أن أحد الناسخين أطلق عليها اسم الأفضلية تشبيهاً لها بالمقالة الفاضلية [٣] .

وقد ترجمها موسى بن تبون إلى العبرية فى سنة ١٢٤٤ وترجمها إلى اللاتينية عالم نجهل اسمه ، وهناك ترجمة أخرى للعالم (Jean de Capoue) على أن الترجمة التى نالت الرواج العظيم هى المنسوبة للمترجم المجهول ، وقد نشر العالم كرونر (H. Kroner) سنة ١٩٢٤ النص العربى الأصلى اعتماداً على مخطوط وجده بمكتبة اكسفورد كما وضع لها ترجمة ألمانية [٤] .

وقد ذكر فى مبدإ هذه المقالة أنه يقصد « شفاء مولانا من أمراض جعل الله الأسقام مجانبة لمقره العالى ، والصحة والسلامة مصاحبتين له دائماً نظراً لأن مولانا يشكو من يبس الطبيعة وتحجرها فى أكثر الأوقات من تفكير

---

(١) وقد نشر ستينشنيدر هذه المقالة باللغة الألمانية Gifte und ihre Heilung von Moses Maimonides in Archiv für phil. Anathomie. Vol. 57, 1873. p. 62 — 109 وقد جاء فيها المترجم يبحث طريف عن تأثير أسرة ابن زهر فى البيئات الطبية العلمية بالأندلس ، وترجمها رينوتيش إلى الفرنسية D. J. Rabinovicz Traité des poisons. Paris. 1865.

(٢) عيون الأنباء ج ٢ ص ١١٧ .

(٣) M. Steinschneider : Übersetzungen des Mittelalters. p. 769

(٤) مجلة Janus : Archives internationeles pour l'Histoire de la Medicine et la Geographie medicale. Tome. XXVIII. 1924.

واستيحاش وتوقع موت ؛ وأنه كثير التخمة . . . »

أما المرض الذى أصاب الملك الأفضل فكان نتيجة إفراطه فى اللهو والانغماس فى الشهوات حتى أدّى إلى « اختلال أحوال الأفضل . وسوء تدبيره ، وقبيح سيرته فانحرف عنه عمه الملك العادل ونهاه فلم ينته . . . وكان قد أقبل الأفضل بدمشق على اللعب ليله ونهاره وتظاهر بلذاته ، وفوّض الأمور إلى وزيره ثم ترك اللعب من غير سبب وتاب وأزال المنكرات ، وأراق الخمور ، وأقبل على العبادة ولبس الخشن من الثياب وشرع فى نسخ مصحف بخطه ، واتخذ لنفسه مسجداً يخلو فيه لعبادة ربه ، وواظب على الصيام ، وجالس الفقراء ، وبالغ فى التقشف حتى صار يصوم النهار ويقوم الليل . . . »(١)

وهى فى أربعة فصول : الفصل الأول فى تدبير الصحة ، والفصل الثانى فى تدبير المرضى حيث لا يوجد طبيب أو حيث يكون طبيب مقصر لا يوثق بعلمه ، والفصل الثالث فى تدبير صحة الملك الأفضل بحسب الأعراض التى كان يشكو منها ، والفصل الرابع يشتمل على نصائح تجرى مجرى الوصايا النافعة على العموم والخصوص للأصحاء والمرضى فى كل مكان وزمان ؛ وقد اقتطفنا من هذه المقالة نبذة تدل على أن الطبيب فى نظره ليست مهمته وصف الأدوية والعقاقير للمرضى فحسب ؛ بل إن مهمته المثلى هى علاج الحالات النفسية حيث يقول بهذا الصدد ما يأتى : ومعلوم لدى مولانا أدام الله أيامه أن الانفعالات النفسانية لها تأثير عظيم فى الجسم بيّن ظاهر للكل ؛ فإن الإنسان القوى البنية الجهير الصوت الناضر الوجه إذا فاجأه خبر يحزنه حزناً عظيما تغير لونه ، وذهبت نضارة وجهه ، وانحنت قامته ، وانخفض صوته ولو رام رفعه بجهد لما قدر ،

---

(١) (راجع كتاب السلوك لمعرفة دول الملوك للمقريزى طبع الأستاذ محمد مصطفى زيادة بمصر سنة ١٩٣٤ جـ ١ القسم الأول ص ١١٨ — ١٢٣) .

وضعفت قوته ، وانخفض نبضه ، وغارت عيناه ، و برد سطح جسمه ، وقلّت شهوته ، وعلة هذا التأثر هو غور الحرارة الغريزية والدم داخل البدن ، و بالعكس فإن الشخص الضعيف الجسم ، الحائل اللون ، الضعيف الصوت إذا اتصل به أمر يسره سروراً عظيما قوى جسمه ، وارتفع صوته ، وأنار وجهه ، وأسرعت حركاته ، وارتفع نبضه ، وسخن سطح جسمه ، وظهر الفرح والسرور عليه ظهوراً لا يستطيع أن يكتمه ، وسبب هـذا هو حركة الحرارة الغريزية والدم نحو ظاهر البدن ، وكذلك حالات المنهزم والظافر بيّنة ؛ إذ يكاد المنهزم لا يبصر لقلة الروح الباصر وتبدده . أما الظافر فإنه يزيد نور بصره زيادة عظيمة حتى يخيل إليه أن النور قد زاد ونما ، وهذا المعنى واضح لا يحتاج إلى دليل ؛ لهذا كان على الأطباء واجب هو العناية بالحركات النفسانية وتفقدها فى حالتى الصحة والمرض قبل كل شىء رغبة فى أن يكون كل مريض وكل صحيح مسروراً منبسط النفس بعيداً عن الانفعالات الموجبة للانقباض ، و بهذا تدوم صحة الجميع . . . على أن من يغلب عليه الهم والتفكير الطويل والاستيحاش لا يمكن الطبيب الماهر من حيث هو طبيب فقط أن يعالجه علاجاً ناجعاً ، و إنما يعالجه من له إلمام بالفلسفة العملية والمواعظ والآداب الشرعية ، فإن الفلاسفة كما وضعوا كتباً فى العلوم وضعوا كتباً فى إصلاح الأخلاق وتأديب النفس وطريق اكتسابها الفضائل حتى لا يصدر عنها إلا أفعال الخير ، وكذلك الآداب الشرعية والمواعظ والحكم المأخوذة عن الأنبياء عليهم السلام أو عن أتباعهم ، ومعرفة سيرهم الفاضلة تصلح أحوال النفس فلا يصدر عنها إلا أفعال الخير ، ولذلك لا نجد الانفعال شديداً جدا إلا عند أشخاص لا علم لهم بالأخلاق الفلسفية أو الآداب والمواعظ الشرعية كالصبيان والنساء والأغمار من الرجال ، فإنهم لرخاوة أنفسهم يهلعون و يجزعون إذا مسهم الضر ونزلت بهم آفة

من آفات الدنيا ، وربما عظم المصاب عليهم فيموت الشخص منهم لقلة أدب نفسه وكذلك من نال منهم خيراً عظيماً ، يزداد عجبه ، ويعظم ضحكه ، وتشتد رعونته حتى لقد يموت بعضهم من شدة الفرح ، وعلة هذا كله ضعف النفس وجهلها بحقائق الأمور . أما الأقوام الذين راضوا أنفسهم على الأخلاق العظيمة أو الآداب والمواعظ الشرعية فإنهم يكتسبون الشجاعة حتى لا تتأثر معها نفوسهم ولا تنفعل إلا يسيراً بقدر ما ينبغي ، وكلما كان الشخص أكثر رياضة لنفسه كان أقل انفعالاً فى جميع الأحيان أعنى فى حالتى النعمة والنقمة ؛ حتى أنه إذا نال خيراً عظيما من خيرات الدنيا ، وهى التى يسميها الفلاسفة الخيرات المظنونة لا تعظم عنده ولا تفسد نفسه ولا يبطر ، وكذلك إذا ناله شر عظيم من شرور الدنيا وهى التى يسميها الفلاسفة الشرور المظنونة لا يهلع ولا يجزع بل يصبر صبراً جميلاً ، وإنما يتهيأ هذا للإنسان فى نفسه باعتبار حقائق الأمور ومعرفة طبيعة الوجود لأن أعظم خيرات الدنيا ولو دامت مع الإنسان عمره كله أمر حقير جـدا لأنها شىء منقطع عن الإنسان بموته كسائر أنواع الحيوان وكذلك أعظم شرور الدنيا إذا قيست بالموت الذى لا بد منه تكون دونه بلا شك ، فلذلك يقل التأثر لذلك الشر إذ هو دون الشىء الذى لا بد منه ، وبالحقيقة سمّت الفلاسفة خيرات الدنيا وشرورها خيرات مظنونة وشروراً مظنونة لأن ما يظن أنه خير يكون شرًّا بالحقيقة أحياناً وما يظن أنه من شرورها يكون خيراً بالحقيقة أحياناً أخرى ، وكم نال الإنسان مالاً عديداً أو ملكاً عظيماً فكان ذلك سبباً فى اعتلال بدنه ، وفساد نفسه ، وتقصير عمره ، وإبعاده عن الله تعالى ، وكان مآله بذلك للشقاوة الأبدية ، وكم من مال سلبه الإنسان أو ملك انتزع منه فكان ذلك سبباً فى صلاح بدنه ، وتجميل نفسه بالفضائل الخلقية ، وإطالة عمره وتقريبه من بارئه بإقباله على عبادته وكان مآله بذلك للسعادة الأبدية .

قد يُنعِم اللهُ بالبَلْوَى و إن عَظُمَتْ   و يبتلِى اللهُ بعضَ القومِ بالنِّعَمِ

و إنما نقول بطول العمر أو قصره على رأى الأطبّاء والفلاسفة و بعض أهل الشرائع المتقدّمة قبل الإسلام ، و بالجملة إنّ ما يظنه الجمهور سعادة قد يكون شقاوة بالحقيقة ، وليس الغرض من هــذه المقالة تبيين حقيقة هذه الأمور وشرحها وتعليم طرقها ، إذ قد ألف العلماء فى ذلك كثيراً فى كل زمان وعند كل أمة حكيمة تنظر فى العلوم ، و إنما أشرنا بهذه الإشارة رغبة فى تدريب النفس على قلة الانفعال بالنظر فى تلك الــكتب الخلقية والآداب الشرعية ، والمواعظ والحــكم التى صدرت عن العقلاء حتى تقوى النفس وترى الحق حقا ، والباطل باطلاً ، فتقل الانفعالات ، وتذهب الهموم ، و يبعد عن النفس الوحشةُ والانقباض وتنبسط طيّبة عند أىّ حالة يكون الإنسان عليها ، وهذا اعتبار نافع جدا تقل معه الأفكار الرديئة والهموم والغموم ، وربما تتلاشى إذا جعل الإنسان هذا الاعتبار نصب عينيه ، وذلك لأن كل ما يفكر الإنسان فيه ويحدث الهم والغم والحزن لا يخلو من أحد أمرين : إما أن يكون فى أمر قد انقضى من تلف مال كان عنده أو موت من كان يعز ، و إما أن يكون فى أمور يتوقعها و يخاف حلولها كتوقع نــكبة من النكبات . ومعلوم بالنظر العقلى أن التفكير فيما انقضى وتمّ لا يفيد شيئاً بوجه ، وأن الحزن على أمور قد فاتت من فعل ناقص التصور . وأما أعمال الفكر فيما يتوقع أن يحل فى المستقبل فينبغى تركه أيضاً ، وذلك لأن كل ما يتوقعه الإنســان من قبيل الممكن قد يقع وقد لا يقع ؛ فكما يكتئب و يغتمّ كذلك ينبغى أن تنبسط نفسه بالترجى والأمل لعل ما يحصل يكون ضد ما يتوقعه . . . (١)

وله مقالة فى البواسير وضعها « لشاب من أهل الفضل والنباهة وشرف البيت

(١) راجع مجلة Janus المذكورة من ص ٦٦ — ٧٠ .

وجلالة القدر كان يعنيه أمره بسبب إصابته بها » وهى فى سبعة أبواب بحث فيها فى الهضم والأغذية التى يجب أن تجتنب أو التى تقدم المصاب بهذا المرض ، وفى أدوية هـذا الداء ، وفى آراء للطبيب الفارسى الرازى ، وللفيلسوف ابن سينا ، وللطبيب الأندلسى ابن وافد ، وقد ترجمت إلى العبرية دون أن نعرف مترجمها وعرفت باسم (מאמר הטחורים) ولها ترجمة لاتينية لا ندرى أنقلت من النص العربى الأصلى أم من العبرى ، ولها كذلك ترجمة ألمانية وضعها هـ . كرونر طبعها مع النص العبرى الأصلى [١] .

وله كذلك مقالة فى الربو وضعت لمريض نبيل شكا من آلام شديدة فى رأسه حتى لم يتحمل عمامته وكان مصاباً بضيق النفس وقد عاش بالإسكندرية ، وقد بحث فيها الأسباب التى تؤدى لظهور هذا الداء ، وأشار إلى الأجواء الملائمة للمصابين به ، ونصح المريض بالحضور إلى مصر لأن جوها يلائم فى أحوال كثيرة حالة المصابين بهذا المرض ، ثم أشار فيها إلى الأطباء بأن يعنوا بهذا المرض عناية خاصة وذكر لهم ما حدث لبعض أطباء المغرب الذين عالجوا الأمير على بن يوسف وكان ضحية جهلهم ، وقد ترجمها العالم الفرنسى أرمنجو (Armengaud Blasius) إلى اللاتينية حوالى سنة ١٣٠٢ [٢] ، وترجمها رجل مجهول بعد وفاة المؤلف بمدة وجيزة فى سنة ١٢١١ من النص العربى ، كما أن لها ترجمة عبرية أخرى وضعها من النص اللاتينى العالم شموئيل بنبنيستى ، وهناك ترجمة عبرية أخرى وضعها العالم

---

(١) H. Kroner: Die Haemorrhoiden in der Medizin des XII und XIII Jahrhunderts. فى مجلة Janus ج ١٦ سـنة ١٩١١ ص ٤٤١ — ٤٥٦ و ص ٦٤٥ — ٧١٨ M.

(٢) M. Steinschneider : Die europäischen Übersetzungen aus dem arabischen Sitzungsbuch d. Kais. Ak. der Wiss. in Wien. Vol. 151. Wien. 1905. p. 33.

يوشع بن شاطى ، وكان العالمان المذكوران من أدباء الأندلس فى القرن الرابع عشر .

وله مقالة فى شرح فصول أبقراط .

أما أبقراط الإغريقى فيُحْسَب عند العرب شيخ الأطباء ، وقد وُلد فى جزيرة كيوس فى القرن الخامس ق . م . ونقل كتابه فصول أبقراط إلى العربية العالم السريانى إسحق بن حنين الذى توفى سنة ٨٧٧ ب . م . وكان موسى بن ميمون يسترشد كثيراً بفصول أبقراط فى أثناء العلاج العملى . فمن هنا وضع هوامشه وتعليقاته على فصول أبقراط كما فعل بفصول جالينوس .

وقد ترجم شموئيل بن تبون شرح فصول أبقراط إلى العبرية كما أن هناك ترجمة أخرى لهذه المقالة لمترجم مجهول ، وقد نشر شتينشنيدر النص العربى الأصلى مع ترجمة ألمانية [١] . وله أيضاً مقالة فى الجماع وضعها لسلطان حماة الملك المظفر تقى الدين أبى سعيد عمر بن نور الدين الذى حكمها من سنة ١١٧٩ — ١١٩٢ .

وقد قسم المؤلف مقالته إلى تسعة عشر فصلا صغيراً بحث فيها أحوال المخالطة الجنسية والأدوية والأغذية النافعة فى ذلك ، والأسباب التى تضعف شهوتها وأضداد ذلك من الأعراض النفسانية .

وقد جاء فيها بكثير من نظريات ابن سينا وابن زهر ، وترجم العالم زرَحْيا (זרחיה בן יצחק בן שאלתיאל) هذه المقالة إلى العبرية ونشر كرونر (H. Kroner) المقالة بالنص العربى الأصلى مع ترجمة ألمانية [٢] . وله مقالة شرح العقار ذكرها ابن أبى أصيبعة [٣] ولم يذكرها غيره من علماء العرب حتى كان يشك فى صحتها إلى أن

(١) M. Steinschneider : Die Vorrede des Maimonides zu seinem Commentar über die Ophorismen des Hyppocrates. Zeitschr. d. D. M. G. Vol. 48, 1844 p 218 — 234.

(٢) مجلة Janus سنة ١٩١٦ ص ٢٠٤ — ٢٤٧ .

(٣) عيون الأنباء جـ ٢ ص ١١٧ .

ظهرت نسخة واحدة لهذه المقالة فى استانبول[١] ، وهذه النسخة بخط الطبيب ابن البيطار المولود بمدينة مالقة بالأندلس فى أواخر القرن الثانى عشر الذى جال فى بلاد المغرب ومصر والشام إلى أن استوطن بمدينة دمشق وتوفى بها سنة ١٢٤٨ ، وقد عنون ابن البيطار المقالة بما يأتى : كتاب شرح العقار تأليف الرئيس أبى عمران موسى بن عبد الله الإسرائيلى المغربى .

أما الغلطة التى اقترفها ابن البيطار فى نسب موسى إلى عبد الله كما فعل غيره من علماء العرب فلا تؤدى مطلقاً إلى الشك فى أنه شخص آخر غير موسى ابن ميمون .

وقد ذكر موسى بين مصادره ابن جلجل وأحمد بن محمد الغافقى ، وأبا المطرف عبد الرحمن بن وافد اللخمى وابن سمجون ، وهم جميعاً من العلماء المسلمين بالأندلس فى القرن العاشر والحادى عشر للميلاد كما ذكر عالماً يهوديًا من الأندلس أيضاً هو : مروان بن جناح الذى عاش فى القرن الحادى عشر .

وقد جمع فيها موسى أسماء العقار من مؤلفات عربية شتى كما أدمج فيها أسماء عقاقير كانت متداولة على ألسنة الناس فى الأندلس والمغرب ومصر والشام ، ويعتقد العالم مايرهوف أنها من المقالات التى دونها فى أخريات أيامه[٢] .

وآخر ما صنفه موسى بن ميمون فى الطب هو مقالة بيان الأعراض وقد دونت حوالى سنة ١٢٠٠ ب . م . أى قبل أن يطرد الملكُ العادل سيف الدين الملكَ الأفضل من الديار المصرية بزمن قصير ويغتصب العرش لنفسه ولذريته .

---

(١) ويرجع الفضل فى إظهار هذه المقالة إلى العالم رتّر (Ritter) الذى أرسلها إلى العلامة ماكس مايرهوف بالقاهرة فبدأ يترجمها إلى الفرنسية وإلى الآن لم تظهر طبعتها .

(٢) Max Meyerhof: Sur un ouvrage Médical Inconu de Maimonide. Extrait des Mémoires de l'Institut Français. 1934. p. 1 — 7. M. Meyerhof : Sur un Glossaire de Matière Médicale Arabe. Extrait du Bulletin d'Institut d'Egypte. Tome. XVII. 1935. P. 229—235.

ومن الغريب فى الأمر أن يدعى الملك الذى وجهت إليه المقالة ملك الرقة وقد امتنع شتينشنيدر[١] من أن يبدى رأيه فى نسبته « ملك الرّقة » أما كرونر فيرجح أن المقصود بملك الرقة هو الملك الأفضل[٢] وقد وافق الدكتور مايرهوف على هذا الرأى ، و يعتقد أن الملك الأفضل الذى كان فى ذلك الحين مريضاً قد نهكته الأسقام المضنية ربما انتقل فى ذلك الحين من العاصمة إلى الرّقة بصعيد مصر[٣] لذلك سماه صاحب المقالة بهذه التسمية ، ونحن لا نميـل إلى الترجيح كما فعل العالمـان المذكوران ، ونترك الباب مفتوحاً على مصراعيه حتى تنجلى الحقيقة فى هذه التسمية الغريبة ، إذ من المحتمل أن يكون المقصود أحد الأمراء فى العراق أو الديار الشامية التى فيها بعض مدن عرفت بهذا الاسم[٤] كما يكون من المحتمل

---

(١) M. Steinschneider : Heb. Übers. des Mittelalters p 744.

(٢) مجلة Janus XXXII 1928 p 16 .

(٣) فى مديرية الجيزة بلدتان باسم الرقة وهما الرقة الغربية والرقة الشرقية ، راجع كشف أسماء المديريات والمدن للحكومة المصرية مصلحة المساحة المصرية طبع سنة ١٩٢٥ ص ١١١ و١١٣ .

(٤) يذكر ياقوت أن الرقة على الفرات وقال إن بينها وبين حران ثلاثة أيام ، وهى معدودة فى بلاد الجزيرة لأنها من جانب الفرات الشرقى ، ويقال لها الرقة البيضاء ... والرقة الوسطى طولها ثلاث وسبعون درجة ... وكان بالجانب الغربى من الفرات مدينة أخرى تعرف برقة واسط وأسفل من الرقة بفرسخ توجد الرقة السوداء ... والرقة أيضاً مدينة من نواحى قوهستان ... والرقة البستان المقابل للتاج من دار الخلافة ببغداد وهى بالجانب الغربى

(معجم البلدان لياقوت الحموى طبع Wüstenfeld بمدينة ليبسك سنة ١٨٦٦ جـ ٢ ص ٨٠٢ — ٨٠٤) ويذكر التلمود مدينة الرقة على الفرات فى بلاد الجزيرة (ביצה 32 b) والرقة الوسطى التى وجدت قرب مدينة سورا العراقيـة (סכה 26 a) وغيرها بفلسطين (מגלה 5 b ، 6 a) وقد ورد للرقة الفلسطينية ذكر فى الـكتاب المقدس أيضاً (سفر يوشع فصل ١٩ آية ٣٥) .

ويقول المقريزى إن مدينة الرقة بين بحر القلزم وجبل الطور كان بها عندما خرج موسى عليـه السلام ببنى إسرائيل من مصر قوم من لخم آل فرعون يعبدون البقر ... وآثار هذه المدينة باقية إلى اليوم فيما بقى من مدينة فاران . والقلزم ومدين وأيلة تمر بها الأعراب . (كتاب الخطط المقريزية جـ ١ ص ٣٦٧) .

كذلك أن تسميته بملك الرقة غير مقصود منها مكان فى مصر أو الشام ، بل قصد منها إلى وصف الأفضل بأنه ملك الرقة واللطف .

ويتضح من هذه المقالة أن الأطباء قد وضعوا تقريراً عن حالة الملك الصحية وصفوا فيه الأعراض والأوجاع التى أصابته ، ولم يرق هـذا التقرير فى عينه بسبب عدم اتفاق هؤلاء الأطباء على طرق المعالجة ، لذلك أوفد رسولاً إلى موسى ابن ميمون بمصر الفسطاط — وكان فى ذلك الحين قد شاخ ولا يستطيع الخروج من منزله — يطلب منه مراجعة التقرير والتعليق عليه بما يراه .

ويظهر أن الذى وصل إلى موسى بن ميمون لم يكن تقريراً واحداً ، بل كان جملة تقارير عرضت عليـه و بحثها بحثاً وافياً ثم أرفق بها رده الذى يقول فى بدايته ما يأتى : ورد على المملوك الأصـــغر الـكتاب المتضمن تفصيل تلك الأعراض التى عرضت لمولانا خلد الله أيامه ، وتبيين أسـباب تلك الأعراض وأزمنة حدوثها ، والإخبار بكل جزئية يفتقر الطبيب للسؤال عنها لكل عرض منها ، وسطر فيه ما أشار الأطباء بعمله مما اتفقوا عليه أو اختلفوا فيه ، وعلم المملوك الأصغر علماً يقيناً أن ذلك الـكتاب عن إملاء مولانا بلا شك ، والمملوك يقسم بالله تعالى أن فضلاء أطباء عصرنا يقصرون عن معرفة تلك الشكوى ، فـكيف يعبرون عنها وينظمونها ذلك النظام ، ولذلك رأى المملوك الأصغر أن يكون جوابه لملك الرقة أدام الله ظله كلام طبيب لطبيب لا كلام طبيب لمن ليس هو من أهل الصـناعة ، إذ قد تبيّن المملوك كمال مولانا فى معرفة تلك الأعراض وأسبابها ، وقد علم المملوك تلك الأعراض المستقرة الآن ، وهى التى يرام دفعها وقد ذكر مولانا المملوك الأصغر ما أشار به كل طبيب وأمره بأن يذكر ماعنده فى أقوالهم ... أما قول من قال من الأطباء ... الخ[1] ... ثم ينتقـل للبحث فى

(١) Janus. XXXII. 1928. p. 33

التقارير ، فتارة يميل إلى قول فئة من الأطباء ، وتارة يميل إلى رأى فئة أخرى وتارة يخرج على جميع ما ورد من الآراء دون أن يتعرض لكرامة أحد ، و بعد أن يتناول التقارير بالبحث فى تسعة عشر فصلاً صغيراً يعرض على الملك نصائحه و إرشاداته الخاصة فيما يجب أن يأكل أو يشرب فى الصيف أو فى الشتاء حتى يسترد قوته و نشاطه الطبيعى ، الى أن يقول فى نهاية المقالة ما يأتى : لقد كان أعظم آمال المملوك الأصغر أن يباشر خدمة مولانا بجسمه وكلامه لا بقرطاسه وقلمه ، لكن سوء مزاجه الأصلى وضعف بنيته الطبيعية حجبت بينه و بين لذات كثيرة . ولا أقول لذات بل أقول خيرات أعظمها وأسناها مباشرة خدمة مولانا ، فالله المشكور على كل الحالات ، والحمد لله دائماً على كل حال مهما تقلبت الأحوال ، ولا ينتقد مولانا على مملوكه الأصغر ما ذكره فى مقالته هذه من استعمال الشراب والأغانى التى يكره الشرع كليهما ، إن المملوك لم يأمر بأن يفعل ذلك و إنما ذكر بما تقتضيه صناعته ، وقد علم المشترعون كما علم الأطباء أن الخمر فيها منافع للناس ، و يلزم الطبيب من حيث هو طبيب أن يخبر بالأمر النافع سواء أكان ذلك حراماً أم حلالاً ، والمريض مخير أن يفعل أو لا يفعل . و إن سكت الطبيب عن وصف كل ما ينفع حراماً كان أو حلالاً فقد غشَّ ولم يبذل النصيحة ، وقد علم أن الشرع يأمر بما ينفع و ينهى عما يضر ، والطبيب يخبر بما ينفع الجسم و ينبه على ما يضره فى هذه الدار ، والفرق بين الأوامر الشرعية والمشورات الطبية أن الشرع يأمر بامتثال ما ينفع فى الأجل و يجبر عليه ، و ينهى عما يضر فى الأجل و يعاقب عليه ، والطب يشير بما ينفع و يحذر مما يضر ولا يجبر على هذا ولا يعاقب على ذلك ؛ بل يعرض الأمر على المريض على جهة المشورة والمريض المخير ، والعلة فى ذلك بينة لأن ضرر ما يضر من جهة الطب ونفع ما ينفع لا يحتاج لجبر ولا عقاب ،

وتلك الأوامر والنواهى الشرعية لا يتبين فى هذه الدار ضررها ولا نفعها ؛ بل ربما يخيل إلى الجاهل أن كل ما قيل إنه يضر لا يضر ، وكل ما قيل إنه ينفع لا ينفع . أما الشريعة فتحثّ على فعل الخيرات ، وتعاقب على الشرور ؛ كل ذلك إحساناً إلينا ورفقاً بنا لجهلنا ، ورحمة لنا لضعف إدراكنا ؛ فهذا قدر ما رأى المملوك أن يقدمه بين يدى ملك الرقة خلد الله أيامه ، ورأى مولانا الأعلى والسلام ، ولواهب العقل الحمد بلا نهاية (١) .

وقد ترجمت هذه المقالة بعد وفاة موسى بمدة وجيزة إلى العبرية ، كما ترجمت إلى اللاتينية بعد زمن غير بعيد من الترجمة العبرية ، وهناك ترجمة لاتينية أخرى من سنة ١٥١٤ (٢) .

وقد عُثِرَ أخيراً فى أحد الأديرة القبطية القديمة على مخطوط باسم « كتاب الطب القديم » ألفه طبيب يهودى اسمه موسى بن عبد الله القرطبى الإسرائيلى ، وطبعه الأديب عوض واصف سنة ١٩٠٨ .

أما هذا اليهودى « موسى بن عبد الله » فهو موسى بن ميمون الذى سمى فى مقالات عربية كثيرة بهذه التسمية ، كما شرحنا ذلك فيما مضى .

وليس أمامنا فى هذا الكتاب رسالة جديدة لموسى بن ميمون ؛ بل كل ما ورد فيه إنما هو مجموعة منقحة مما ورد فى أغلب المقالات الطبية المذكورة تصرف فيها طبيب أو راهب مجهول كان له إلمام كاف بنتاج موسى الطبى ، ويظهر أن

---

(١) Janus XXXII. p. 53 — 54.

(٢) M. Steinschneider : Die Heb. Übersetzungen des Mittelalters. p. 772—774. M. Steinschneider : Die arabische Lit. der. Juden. p. 217. وقد ورد اسم المقالة فى فهرس Neubauer : مقالة فى بيان بعض الأعراض والجواب عنها . Neubauer: Catalog. N° 1270⁵

هذه المقالات جُمعت فى أحد العصور القريبة من وفاة المؤلف لأنه لم يكن من الميسور لعالم غير يهودى أن يقف على مدونات موسى فى الطب فى القرون المتأخرة .

على أن الجامع لم يتعرف فيما وصل إليه من مقالات موسى فحسب ؛ بل أدمج فيما جمعه نظريات كثيرة لحكماء آخرين من أطباء المسلمين والإغريق حتى يسوغ لنفسه استعمال تسمية كتاب الطب القديم لأن ما ورد فيه يشتمل على خلاصة وافية من معلومات الطبيب فى العصور القديمة والقرون الوسطى .

أما وجود هذه المجموعة فى أحد الأديرة القبطية فيدل على أن الرهبان والقسس كانوا يضيفون إلى جانب نشر الدين والموعظة تطبيب المرضى كما هو حالتهم إلى اليوم فى الأمكنة البعيدة عن المدن .

ويمكننا أن نستدل من وجود كتاب الطب القديم بين الطوائف القبطية على رواج نظريات موسى الطبية فى البيئات المسيحية الشرقية ، كما راجت عند الإفرنج وعند اليهود والمسلمين أيضاً . . .

وكما نُسب إلى موسى مراسلات هى فى الواقع مزورة ؛ فقد دست عليه كذلك مقالات طبية يشك العلماء فى نسبها إليه كصيغة صلاة الطبيب قبل أن يقدم على عيادة المريض[١] .

والخلاصة أن الباحث فى نتاج موسى الطبى يخرج منه بأن قيمته فى الطب لا تقل عن قيمته فى علوم الدين والفلسفة .

ومع أن أغلب مقالاته الطبية ليس من نتاج قريحته ؛ بل فيها الكثير من

---

(١) Kayserling : Allgemeine Zeitung des Judentums. 1863. p. 49 .

V. Toeplitz : Das Gebet eines jüdischen Arztes : Israelitisches Familienblatt. Vol. 5. Hamburg. 1902. N° 36.

مدوّنات أطباء الإغريق والمسلمين واليهود ، فإنه يظهر فيها كما ظهر فى غيرها من مصنفاته قوىّ الحجة ، ذا مقدرة نادرة فى تنظيم الموضوعات تنظيماً منطقيًا دقيقاً تبدو معها كأنها نظريات جديدة تعرض على العامة والخاصة ، يظهر فيها بمظهر الملم بكل ما صنف ودوّن فى علم الطب باللغة العربية ، كما يأتى بأمثلة كثيرة منوّعة فى أثناء الحاجة . على أن ما ورد من النظريات فى مقالتيه عن تدبير الصحة الملك الأفضل وفى بيان الأعراض لملك الرقة يُعدّ من أدق ما دوّن فى الطب العربى فى القرون الوسطى ؛ إذ ليس فيما كتب عن مثل هاتين المادتين دراسة أوفى وأكمل مما ورد عنه فيهما وهو لذلك يعدّ بحق زعيم أطباء اليهود فى تلك العصور .

وعلى العموم قد كان لمدوّنات موسى بن ميمون الطبية الرواج العظيم فى الشرق العربى حتى كان الأطباء مثل ابن البيطار وسرجويه ينقلون عنه أقوالا شتى بحالة لا نعلم معها طبيباً عربيا غيره كان لمصنفاته الطبية رواج إلى هذا الحد . وقد ترجم علماء الغرب مقالاته الطبية منذ القرن الثالث عشر وانتشرت انتشاراً عظيماً فى جامعتى مونبيليه بفرنسا و بادوا بإيطاليا فى القرن الرابع عشر ، وكانت هذه الترجمة من أقدم ما طبع فى القرنين الخامس عشر والسادس عشر حتى كان كبار أطباء هذين القرنين (١) يدرسون هذه المقالات الطبية ، وكانت من الأسباب المباشرة فى رواج آراء أطباء العرب الآخرين فى البيئات العلمية ، ومما يدل على شدة اهتمام الأطباء بمؤلفاته أن ينقل أطباء من الإفرنج فى القرن الثامن عشر منها نصوصاً و يستدلون بها (٢) .

---

(١) Henri de Mondville. Jean de Tourmire. Guy de Chauliac. Nicolo Falcucei.

(٢) راجع مقالة الدكتور مايرهوف فى المجلة الايطالية Archeion المذكورة ص ١٠٣ . وراجع : H. Kroner : Maimonides als Hygieniker فى كتاب

وكذلك كانت هذه المقالات من أهم مراجع أطباء اليهود فى القرون الوسطى ، وإذا كان موسى بن ميمون فى الطور الأول من حياته العلمية يتجه نحو التشريع الإسرائيلى ، وفى الطور الثانى من حياته يوجه جلّ عنايته إلى التأليف فى الفلسفة ، فإنه فى الطور الثالث والأخير من حياته ينغمس فى بحوث طبية قبل كل شىء ، وإننا لنعجب من تلك العبقرية التى أدت إلى ذلك الإنتاج العلمىّ الكثير فى أخريات أيامه فى حين أن الممارسة الطبية كانت تشغل معظم أوقاته وأنه كان مريضاً طريح الفراش .

وعلى العموم يجب أن نلفت الأنظار إلى أن عقلية موسى بن ميمون الطبية هى التى صبغت موضوعاته الفلسفية والتشريعية بصبغتها ، وذلك لبروز هذه العقلية واضحة فى صفحات شتى من كتابه السراج (١) .

M. Grünfeld : Hygienie der Juden. p. 243 — 261.

Kroner Hermann : Die Seelenhygienie des Maimonides. 1917.

Münz I : Maimonides als medizinische Autoitüt. Trier. 1895.

(١) فى باب من سفر (פרקי אבות) بحث فى علاج الروح وترقية الأخلاق على طريقة طبية وفى سفر (פסחים) يورد نظرية أحد أحبار المشنا التى يقول فيها إن الرجل التقى لا يطلب مشورة الطبيب بل يعتمد على الله وحده ولا يتعاطى العقاقير والأدوية ، ثم يرد موسى على هذه النظرية ويقول : يجب على الانسان أن يشكر الله بعد تناول الطعام كما يجب أن يقدم الثناء لله سبحانه وتعالى على أنه خلق مع الداء الدواء .

H. Kroner : Maimonides Commentar zum Traktat Pesachim. Berlin. 1906. p. 16.

فهرس أسماء الكتب العربية والعبرية والأفرنجية

يتضمن هذا الفهرس أسماء جميع المصادر والمراجع التى اعتمدنا عليها فى بحثنا ومراجعتنا لتأليف هذا الكتاب . سواء ما اقتطفنا منه بعض النصوص وأشرنا إليه فى ذيل الصفحة التى ورد فيها النص المقتطف وما لم نقتطف منه شيئاً للأسباب التى أوضحناها فى مقدمة الكتاب ؛ وذلك لأننا لاحظنا أن الحاجة ماسة للإرشاد إلى جميع المدوّنات التى لها علاقة بموسى بن ميمون حتى يتمكن الباحث الذى يريد أن يكشف أى ناحية من نواحى حياته التى لم نعرض لها فى كتابنا أن يجد المصادر والمراجع التى تساعده على بلوغ غايته .

ومع أن أغلب الموسوعات الشهيرة قد دبجت مقالات ضافية عن موسى ابن ميمون فإننا لم نشر منها إلا إلى ما كتب عنه بعناية علمية وتضمن من المعلومات ما لا يستغنى عنه الباحث . أما غير ذلك فقد أغضينا عنه النظر إذ ليس الغرض أن نسرد أسماء كل الموسوعات التى ذكرت اسم موسى بن ميمون ولو فى مقالة عديمة القيمة .

المصادر والمراجع العربية

الانتصار لواسطة عقد الأمصار لصارم الدين إبرهيم بن دقماق طبع بولاق سنة ١٣٠٩ .

الأنس الجليل بتاريخ القدس والخليل لأبى اليمن مجير الدين الحنبلى طبع مصر سنة ١٢٨٣ .

الأنيس المطرب روض القرطاس فى أخبار ملوك المغرب وتاريخ مدينة فاس لأبى الحسن على بن محمد بن أحمد بن عمر بن أبى زرع الفاسى طبع ليدن سنة ١٨٤٣ .

تاريخ الحكماء أو إخبار العلماء بأخبار الحكماء لجمال الدين القفطى طبع ليپسيك سنة ١٩٠٤ .

تاريخ الكامل أو الكامل فى التاريخ لعز الدين بن الأثير الجزرى .

تاريخ مختصر الدول لغريغوريوس أبو الفرج بن هرون المعروف بابن العبرى طبع بيروت سنة ١٨٩٠ .

تاريخ النويرى أو نهاية الأرب فى فنون العرب لشهاب الدين أحمد بن عبد الوهاب بن محمد بن عبد الدائم البكرى التيمى القرشى « مخطوط » .

الخطط المقريزية أو المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار لتقى الدين أبو العباس أحمد المعروف بالمقريزى طبع بولاق سنة ١٢٧٠ أو طبع مصر سنة ١٣٢٦ .

دائرة المعارف الإسلامية الترجمة العربية المجلد الأول سنة ١٩٣٣ .

ديوان القاضى السعيد هبة الله ابن القاضى الرشيد أبى الفضل جعفر بن المعتمد ابن سناء الملك مخطوط بدار الكتب المصرية رقم ٤٩٣١ .

رد على أهل الذمة لغازى بن الواسطى فى مجلة Journal of the American Oriental Society. Vol. 41.

عبد اللطيف البغدادى فى مصر أو الإفادة والاعتبار فى الأمور المشاهدة ، والحوادث المعاينة بأرض مصر طبع سلامه موسى بمطبعة المجلة الجديدة بالقاهرة (تاريخ الطبع غير مذكور)

عيون الأنباء فى طبقات الأطباء لموفق الدين أبى العباس بن أبى أصيبعة طبع مصر سنة ١٢٩٩ .

كتاب الأخلاق لأرسطوطاليس ترجمة أحمد لطفى السيد باشا طبع مصر سنة ١٩٢٤ .

كتاب القسّى فى أخبار القدسى لعبد الله محمد القرشى الأصفهانى طبع ليدن سنة ١٨٨٨ .

كتاب المختصر فى أخبار البشر لعماد الدين أبى الفداء إسمعيل بن على صاحب حماه طبع مصر سنة ١٣٢٥ .

معجم البلدان لأبى عبد الله ياقوت بن عبد الله الحموى طبع مصر سنة ١٣٣٤ .

المعجب فى تلخيص أخبار المغرب لمحيي الدين التميمى طبع ليدن سنة ١٨٤٧ .

نفح الطيب فى غصن الأندلس الرطيب وذكر وزيرها لسان الدين بن الخطيب لأحمد بن محمد المقرى طبع ليدن سنة ١٨٥٨ — ١٨٦١ .

النجوم الزاهرة فى ملوك مصر والقاهرة لجمال الدين أبى المحاسن يوسف بن تغرى بردى طبع مصر سنة ١٩٢٩ — ١٩٣٥ (حـ ١ — ٥) .

المصادر والمراجع العبرية

אגרת השמד להרמב"ם ועוד ענינים לה. אספם... אברהם גייגר. הוצאת מנחם מנדיל ברסלויער. ברסלויא. תר"י.

אורח רענן, קצת הערות על תולדות הרמב"ם מאת טוביה ישראל איסרל. תרכ"ה.

אנטולוגיה של הפילוסופיה העברית מאת יעקב קלצקין. ברלין 1926.

גאוני בבל אחרי תקופת הגאונים מאת מ. פוזננסקי.

דברי ימי עם עולם מאת שמעון דובנוב חלק ד', ה'. תל אביב. תרצ"ג תרצ"ה.

דור דור ודורשיו חלק ד'. מאת א. ה. וייס. הוצאת ניורק וברלין. תרס"ד.

דלאלת אלחארין תאליף אלרייס אלאג'ל מרנו ורבנו משה בן מר מימון, אעתני בנסכה ותצחיחה שלמה בן מוהר אליעזר זצ"ל מונק. טבע פי פריס אלמחרוסה סנת ה' תרי"ו–תרכ"ו ללבליקה.

דעת אלהים מאת שמעון ברנפלד. ורשא 1897.

דער רמב"ם, זיין לעבען און ז אפען. קרוגר חיים. מאנטרעאל. 1933.

דאס רמבמ'ס לעבענס בעשרייבונג. זאגאדסקי ישראל. נייארק. היברו פובלישינג קאמפ. 1921.

דער רמב"ם, רבנו משה בן מימון. פינעגבוים. ב'.

הרמב"ם שיטתו ועיקרי דעותיו מאת י. בכרך. הוצאת אמנות. תרצ"ה.

הרמב"ם בתור בעל הלכה מאת הבבלי. השלוח ט"ו.

היחוס המדעי בין הרמב"ן והרמב"ם מאת שמואל קרויס. ברדיטשוב. תרס"ג.

התכלית וההוארים בתורה הרמב"ם. ירושלם. תרצ"א. כתוך הרביין שנה א' ספר ד'. שנה ב' ספר א'.

הרמב"ם פרשן המקרא מאת ר' בנימין זאב בכר. כתרגם מגרמנית ע"י א. ז. רבינוביץ. תל אביב. תרצ"ב.

חמדה גנוזה מאת עדלמאן. קיניגסברג. 1851.

ישורון כרך ג' מאמר מאת ש. י. רפפורט. (שי"ר).

כרם חמד חלק ג' מאת ש. ד. לוצאטו; חלק ה' מאמר מאת ש. י. רפפורט

מודה מקום דמורה: אסיפת שירים הנוגעים לרמב"ם וספריו המפורסמים מאת מ. שטיינשניידר בתוך קבץ על יד. שנה א. תרמ"ה.

מורה נבוכים חברו בלשון ערבית רבינו משה בר מימון ונעתק ללשוננו

ע״י ר׳ יהודה בן שלמה אלחריזי עם הערות מאת ד״ר ש. ב. שיאר. לונדון 1879 1851

מחברת קטעי הרמב״ם. תרצ״ה. ״ קוסטנדינה.

מנחת קנאות אבא מארי דון אסטריק, פרסבורג, 1838.

מקורות לתולדות הרמב״ם. מאת ד״ר בן ציון דינבורג תל אביב. תרצ״ה.

מגלת זוטא הרשע מאת א. כהנא. השלוח. ט״ו.

נר המערב מאת הרב מ. גולדאגו. ירושלם. תרע״ו.

נטעי נעמנים מאת היילברג. ברסלוי. 1847.

סדר החורבות וקורות הימים. אוקספורד. הוצאת נויבויר. 1887.

ספר היוחסין מאת אברהם זכות. לונדון. 1857.

פאר הדור העתיק ללה״ק אברהם תמה. אמסטרדם. תקכ״ה.

צרפתים וספרדים מאת א. מ. ליפשיץ, השלוח. ט״ו.

קבוצת מכתבים. הלברשטאם. במברג. 1875.

קובץ תשובות הרמב״ם ואגרותיו. הוצאת ליכטנברג ליפסיה. 1 56.

קיצור תולדות הרמב״ם ומפעליו ד״ה. מינץ, תל אביב. תרצ״ה.

רבנו משה בן מימון. קובץ תורני־מדעי. הוצאת המרכז העולמי של המזרחי בעריכת י. ל. הכהן פישמן, ירושלם. תרצ״ה.

רבנו משה בן מימון „רמב״ם״ חייו ספריו ופעולותיו המדעיות והפילוסופיות מאת דוד ילין, ורשא. תרנ״ה.

שלטון השכל מאת אחד העם. השלוח. ט״ו.

שם הגדולים מאת חיים יוסף דוד אזולאי. ורשא. 1876.

שמונה פרקים לרמב״ם. בתרגום ר׳ שמואל אבן תבון, סדורים ומוגהים לפי המקור הערבי מאת ד״ר א. בן ישראל. תל אביב. תרצ״ה.

שני המאורות מאת מ. שטיינשניידר. ברלין. 1847.

תולדות משה בן מימון מאת ד. האלוב. וינה. 1884.

תולדות רבנו משה בן מימון מאת א. ה. וייס. וינא. תרמ״א.

תולדות רבנו אברהם מימון בן הרמב״ם מאת ראובן מרגליות. לבוב. תרי״ן־תרצ״א.

תולדות חכמי ישראל מאת קלמן שולמן. וילנא. 1878.

תשובות הרמב״ם אספן מתוך כתבי יד וספרי דפוס והוציאן לאור אברהם חיים פריימן. ירושלם. תרצ״ד.

المراجع الافرنجية

Ahmad Zaki Pacha: Coupe magique dediée à Salah Ad-din. Bulletin de l'Institut Egyptien. Serie V. Tome X.

(1) Alés: Dictionnaire apologétique de la foi catholique. Tome I. Col. 28—56. Paris. 1909.

(2) Altmann Alexander: More Newuchim (Führer der Verirrten) im Grundriss. Berlin. 1935.

Archives Israélites — Paris. 1851.

Bach J: Des Albertus Magnus Verhältniss zu der Erkenntnisslehre der Griechen, Lateiner und Juden. Wien. 1881.

Bacher W: Die Bibelexegese Moses Maimuni's. Strassburg. 1897. Diè Sprachvergleichung Maimunis in Chwolsons Festschrift.

Bacher W: Lettre aux Juifs du Yémen dans la Revue des Etudes Juives. XXXIV.

Bacher W: Die Agada in Maimuni's Werke, in Guttmanns Sammlung « Moses ben Maimon » Band I—II. Leipzig. 1908—1914.

Bacher W: Zum sprachlichen Charakter des Mischne Thora in Guttmanns Sammlung.

Bamberger Fritz: Das System des Maimonides. Berlin. 1935.

Banneth E: Maimonides als Chronologe und Astronom in Guttmanns Sammlung.

Bardoviez: Die rationale Schriftauslegung des Maimuni und die dabeï in Betracht kommenden philosophischen Anschauungen desselben. Berlin. 1892.

Basnage: Histoire des Juifs. Paris. 1707.

Bartoloccius J: Bibliotheca magna rabbinica. Rome. 1675-94.

Beer Peter: Leben und Wirken des R. Moses ben Maimon. Prag. 1834.

Beer Peter : Philosophie und philosophische Schriftsteller der Juden. Leipzig. 1852.

Bernhard Joseph : Die beiden grossen Lichter Maimonides und Nachmanides welche die Augen der israelitischen Nation erleuchten in der göttlichen Lehre. Berlin. 1835.

Benisch Abraham : Two lectures on the life and writings of Maimonides. London. 1847.

Berliner A : Zur Ehrenrettung des Maimonides in Guttmanns Sammlung.

Biach Adolf : Maimonides. Ein Beitrag zum jüdischen Geschichts-unterrichts. 1900.

Blau Ludwig : Das Gesetzbuch des Maimonides historisch betrachtet in Gutmanns Sammlung.

Bloch Armand : Zur Erinnerung an den 700 jährigen Todestage des jüdischen Geisteshelden Moses Maimonides. Brüssel. 1907.

Bloch Moise : Le livre des Préceptes. Paris. 1888.

Bloch Philipp : Die jüdische Religionsphilosophie in Winter und Wünsche. Die jüdische Literatur seit Abschluss des Kanons. Tome. II. 1894.

Bloch Philipp : Charakteristik und Inhaltsangabe des Moreh Nebouchim in Guttmanns Sammlung.

Bloch Philipp : Der Streit um den Moreh des Maimonides in der Gemeinde Posen um die Mitte des 16 Jahrhunderts. Pressburg. 1903.

Bloch Philipp : Largely concerned with a fragment of an anonymous Hebrew « Flugschrift.... ein enthusiastischer Hymnus auf Maimonides. »

Boer Tj(itze) de : Maimonides en Spinoza. Amsterdam. 1927.

Brüll N : Die Polemik für und gegen Maimuni im XIII Jahrhunderte im Jahrbuch für jüdische Geschichte und Literatur. Frankfurt. a. M. 1879.

Brunner P : Probleme der Teleologie bei Maimonides. Thomas von Aquino und Spinoza. Heidelberg. 1928.

Bukofzer J : Maimonides im Kampf mit seinem neuesten Biographen Peter Beer. Berlin. 1844.

Carmoly J : Maimonides und seine Zeitgenossen in jüdische Annalen. 1839. Univers Israélite. 1857-1858.

Cohen Abraham : The teachings of Maimonides. London. 1927.

Cohen Hermann : Charakteristik der Ethik des Maimuni in Guttmanns Sammlung.

Communauté Israélite D'Alexandrie : Huitième Centenaire de Maïmonide. Alexandrie. 1935.

Cousin Victor : Histoire générale de la Philosophie. Paris. 1884.

Crawford : The vision delectable of Alfonso de la Torre and Maimonides's Guide of the Perplexed in the Publication of the modern Language Association of America. XXVIII.

Diesendruck Zwi : Maimonides Lehre von der Prophetie in Jewish Studies in Memory of Israel Abrahams. New-York. 1927.

Diesendruck Zwi : Die Teleologie bei Maimonides. Wien. 1928.

Dozy ; Histoire des Musulmans d'Espagne. Leiden. 1932.

Dukes ; Philosophisches aus dem Xten Jahrhundert. Nakel. 1868.

Efros Israel : The Problem of Space, New York. 1907.

Efros Israel : Philosophical Terms in the Moreh. New-York. 1925.

Eisler : Vorlesungen über die Philosophie des Maimonides. Wien. 1870.

Elbogen Ismar : Das Leben des Rabbi Mosche ben Maimon aus seinen Briefen und andern Quellen. Berlin. 1935.

Elbogen I : Abraham Geigers Leben und Lebenswerk. Berlin. 1910.

Eppenstein Simon : Beiträge zur Pentateuchexegese in Guttmanns Sammlung.

Eppenstein Simon : Moses ben Maimon. Ein Lebens und Charakterbild in Guttmanns Sammlung.

Ersch und Gruber : Allgemeine Encyklopädie der Wissenschaft und Kunst.

Falkenheim Simon : Die Ethik des Maimonides. Königsberg. 1832.

Finkelscherer : Maimunis Stellung zum Aberglauben und zur Mystik. 1894.

Fleg Edmond: Anthologie juive. Paris. 1922.

Foucher de Careil: Leibnitz, la philosophie juive et la Cabale. Paris. 1861.

Frank A: Religion et Philosophie. Paris. 1867.

Frank A: Dictionnaire des sciences philosophiques. Paris. 1875.

Friedländer Israel: Der Sprachgebrauch des Maimonides. Frankfurt a. Main. 1902.

Friedländer Israel: Selections from the Arabic Writings of Maimonides, edited with introduction and notes. Leiden. 1909.

Friedländer Israel: Die arabische Sprache des Maimonides. Der Stil des Maimonides in Guttmanns Sammlung.

Friedländer Israel: Moses Maimonides. New-York. 1905.

Friedländer M: The Guide of the perplexed of Maimonides translated from the original arabic text. London. 1904.

Funk Salomon: Das Grundprinzip des biblischen Strafrechtes nach Maimonides und Hofrat Müller. Berlin. 1904.

Fürstenthal. R. J: Das jüdische Traditionswesen nach Maimuni. Breslau. 1842.

Gaster M: Dictionary of an unknown Work of Maimuni in Academy. XLVI.

Geiger Abraham: Moses ben Maimon. Breslau. 1850.

Geiger Abraham: Jüdische Zeitschrift. IX-XI.

Gérando de: Histoire comparée des systèmes de philosophie. Paris. 1822.

Gesellschaft zur Förderung der Wissenschaft des Judentums durch W. Bacher, M. Braun, D. Simonsen, unter Mitwirkung von J. Guttmann. Band I-II. Leipzig. 1908-1914.[1]

Glazer Normann: Rabbi Mosche ben Maimon. Ein systematischer Queerschnitt durch sein Werk. Berlin. 1935.

Goitien: Optimismus und Pessimismus in der jüdischen Literatur, Berlin. 1890.

(١) وقد أشرنا إلى هذه المجموعة في كتابنا باسم Guttmanns Sammlung

Goldberger Ph: Die Allegorie in ihrer exegetischen Anwendung bei Maimonides. Leipzig. 1902.

Goldziher. I: Jewish Quarterly Rev. VI.

Gottheil Richard: Fragments of the Cairo Genizah in the free collection. New-York. 1927.

Grätz Hermann: Geschichte der Juden. VI. Leipzig. 1875.

Grossmann Louis: Maimonides, a paper read before the philosophical society of the University of Michigan. New-York. 1890.

Grüll B: Die Lehre von Kosmos bei Maimuni und Gersonides. 1901.

Grünfeld A: Die Lehre vom göttlichen Willen bei den jüdischen Religionsphilosophen in Bauemker Beiträge. Münster. 1909.

Güdemann: Geschichte des Erziehungswesens und der Kultur der Juden in Italien. Wien. 1884.

Guttmann J: Das Verhältnis des Thomas von Aquino zum Judentum, Göttingen. 1891.

Guttmann J: Die Scholastik des dreizehnten Jahrhunderts in ihren Beziehungen zum Judenthume. Breslau. 1902.

Guttmann J: Der Einfluss der maimonidischen Philosophie auf das christliche Abendland in Guttmanns Sammlung.

Guttman J: Die Beziehungen der maimonidischen Religionsphilosophie zu der des Saadia in Festschrift für Israel Levy. Breslau. 1911.

Guttmann J: Die Beziehungen der Religionsphilosophie des Maimonides zu den Lehren seiner jüdischen Vorgänger in Guttmanns Sammlung.

Guttmann Michael: Maimonides als Dezisor in Guttmanns Sammlung.

Guttmann Michael: Das religionphilosophische System der Mutakallimun nach Maimonides. Breslau. 1885.

Heschel Abraham: Maimonides. Verlag Erich Reiss. Berlin. 1935.

Heschel Abraham : Maimonide. Traduit de l'Allemand par Germaine Bernard. Payot-Paris. 1936.

Hirschfeld H: Kritische Bemerkungen zu Munks Ausgabe des Dalalat Alhairin in Monatschrift für Geschichte u. Wissenschaft des Judentums. 1895.

Horwitz: Die Psychologie bei den jüdischen Religionsphilosophen des Mittelalters von Saadia bis Maimuni. Breslau. 1898.

Höxter J: Quellenbuch zur jüdishen Geschichte und Literatur. Frankfurt. a. M. 1928.

Husik I: A History of Mediaevel Jewish Philosophy. New-York. 1916.

Jacobs J: Jewish Ideals. London. 1896.

Jaraczewsky Ad: Ethik des Maimonides in Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik. XLVI. 1865.

Jellinek: Philosophie und Kabala. Leipzig. 1854.

Joel Manuel: Die Religionsphilosophie des Mose ben Maimon "Maimonides" Breslau. 1876.

Joel Manuel: Verhältniss Albert des Grossen zu Moses Maimonides. Ein Beitrag zur Geschichte der mittelalterlichen Philosophie. Breslau. 1863.

Joel Manuel: Etwas über den Einfluss der jüdischen Philosophie auf die christliche Scholastik. Breslau. 1860.

Joel Manuel: Spinoza's theologisch politischer Tractat auf seine Quellen geprüft. Breslau. 1870.

Joel Manuel: Zur Genesis der Lehre Spinoza's. Breslau. 1871.

Joel Manuel: Beiträge zur Geschichte der Philosophie, Breslau. 1876.

Jolovicz Heimann: Über das Leben und die Schriften Musa ben Maimun "Maimonides". Königsberg. 1857.

Jost I. M.: Geschichte der Israeliten. IV. Berlin. 1820-28.

Jourdan A: Recherches critiques sur l'âge et l'Origine des traductions latines d'Aristote et sur les commentaires grecs ou arabes employés par les docteurs scholastiques. Paris. 1843.

Jüdisches Lexikon. Berlin 1297.

Jewish Encyclopedia. IX. New-York 1905.

Kahan Hermann: Hat Moses Maimonides den Krypto - Mohammedanismus gehuldigt? Nach geschichtlichen Quellen untersucht. Berlin. 1899.

Kaminka A: Die rabbinische Literatur der spanish - arabischen Schulen in Winter und Wünsche. Die jüdische Literatur. II. 1893.

Kaminka A: Moses Maimonides als geistiger Führer in unserem Zeitalter. Wien. Maimonides Institut. 1926.

Karpeles G: Geschichte der jüdischen Literatur. Berlin. 1896.

Karppe. S: Origines et nature du Zohar. Paris. 1901.

Kaufmann David: Geschichte der Attributenlehre in der jüdischen Religionsphilosophie. Gotha. 1877.

Kaufmann D: Die Sinne im Jahresbericht der Landesrabbinerschule in Budapest. 1883-84.

Kaufmann D: Der Führer Maimuni's in der Weltliteratur. Berlin. 1898.

Kaufmann D: Lettre aux Juifs du Yémen dans la Revue des Etudes juives. XXIV.

Kaufmann D: Gesammelte Schriften. Tome II. Breslau. 1911.

Knoller: Das Problem der Willensfreiheit in der ältern jüdischen Religionsphilosophie des Mittelalters. Leipzig. 1884.

Kohler - Kaufmann: Systematische Theologie des Judentums. Leipzig. 1910.

Kramer J: Das Problem des Wunders von Saadia bis Maimuni. Strassburg. 1903.

Kroner Hermann: Eine medizinisehe Maimonides Handschrift aus Granada. Leiden. 1916.

Kroner H: Die Seelenhygienie des Maimonides. 1914.

Kroner H: Maimonides als Hygieniker. Mit Ergänzungen von M. Grünwald. 1926.

Kroner H: Der mediziner Maimonides im Kampfe mit dem Theologen. Überdorf - Bopfingen. 1924.

Lemans M: Levensbeschrijving van Maimonides. Amsterdam. 1815.

Lévy Louis-Germain: La Métaphysique de Maimonide. Paris. 1905.

Lévy Louis-Germain: Maimonide. Paris. 1932.

Loew J. H: The History of Philosophy. London. 1880.

Macht David Israel: Moses Maimonides. (in memoriam. 1205-1905) 1906.

Maimon Salomon: Lebensgeschichte. Tome. II. Berlin. 1792.

Mainz Ernst: Zum arabischen Sprachgebrauch des Maimonides. Leipzig. 1932.

Margulies S:

Per il VII centenario dalla morte di Maimonide. discorso. Trieste. 1905.

Marx Alexander: The correspondence between the rabbis of Southern France and Maimonides about astrology. 1932.

Meyerhof Max: L'œuvre médicale de Maimonide dans "Estratto dall Archivio di storia della scienza" Archeion. V. XI. 1929.

Meyerhof Max: Sur un ouvrage Médical inconnu de Maimonide. Extrait des Mémoires de l'Institut Français. Tome. LXVIII. Caire. 1934.

Meyerhof Max: Sur un glossaire de Matière Médicale Arabe. Extrait du Bulletin de l'Institut d'Egypte. Tome. XVII. Caire. 1935.

Michel: Die Kosmolgie des Maimonides und des Thomas von Aquino in Philosophisches Jahrbuch. IV. 1891. und V. 1892.

Michel W: Die Erkenntnisstheorie Maimonides. Berlin. 1903.

Mittwoch Eugen: Musa Ibn Maimoun 'Maimonides' in Encyclopedia of Islam.

Müller: De Godsleer der Middeleewsche Joden, Groningue. 1898.

Munk Salomon: Reflexion sur le culte des anciens Hébreux. dans la Bible de Cahen. Paris. 1833.

Munk S: Archives Israélites. Paris. 1851.

Munk S: Notice sur Joseph ben Jehouda dans le Journal Asiatique. 1842.

Munk S: Mélanges de philosophie juive et arabe. Paris. 1859.

Münz Isak: Die Religionsphilosophie des Maimonides und ihr Einfluss. Berlin. 1887.

Münz I: Rabbi Moses ben Maimon. Theil. I. Mainz. 1902.

Münz I: Moses ben Maimon "Maimonides" Sein Leben und seine Werke, Frankfurt a. M. 1912.

Münz I: Maimonides als medizinische Autorität. Trier. 1895.

Niemcewitcsh: Crescas contra Maimonides. Lublin. 1917.

Nirenstein Samuel: The Problem of the Existence of God in Maimonides, Alanus and Averroes. A study in the religious philosophy of the twelfth century. Philadelphia. 1924.

Nitsch: Maimonides in Jahrbücher für protestantische Theologie. 1876.

Neumark D: Geschichte der jüdischen Philosophie des Mittelalters. I. II. Berlin. 1907, 1910.

Ottensoser D: Briefe über den Moreh des Maimonides. Furth. 1846.

Ottensoser D: Analekten aus den Schriften des Maimonides. Furth. 1848.

Pagel J: Maimuni als medizinischer Schriftsteller in Guttmanns Sammlung.

Pearson K: Maimonides and Spinoza in Mind. VIII.

Peritz M: Das Buch der Gesetze in Guttmanns Sammlung.

Peritz M: Das Buch der Gesetze. Breslau. 1882.

Perles Josef: Die in einer Münchener Handschrift aufgefundene lateinische Übersetzung des Maimonidischen Führers. Breslau. 1875.

Philippsohn L: Die Philosophie des Maimonides in Predigt und Schul-Magazin. I. XVIII. Magdeburg. 1834.

Picavet: Histoire générale et comparée des philosophies mediévales. Paris. 1905.

Pococke Ed: Porta Mosis, Oxford. 1665.

Pollock F: Notes of the Philosophy of Spinoza in Mind. III.

Ravicz M: Der Kommentar des Maimonides zu den Sprüchen der Väter. Freiburg. 1910.

Renan Ernest: Averroés et l'Averroisme. Paris. 1866.

Rohner A: Das Schöpfungsproblem bei Maimonides. Albertus Magnus und Thomas von Aquin. Ein Beitrag zur Geschichte des Schöpfungsproblems im Mittelalter. Münster. 1913.

Rosenthal F: Kritik des Buches der Cesetze durch Nachmanides in Guttmanns Sammlung.

Rosin D: Die Ethik des Maimonides in Jüdisch-theolog. Seminar "Fränkelscher Stiftung". Jahresbericht für das Jahr 1879.

Rossi (de) G. C: Dizionario Storico degli Autori Ebrei. Parme. 1802.

Roth Leon: Spinoza Decartes and Maimonides. Oxford, Clarendon Press. 1924.

Rubin Salomo: Spinoza und Maimonides. Ein psychologisch-philosophisches Antittheton. Wien. Herzfeld. 1868.

Saisset: Précurseurs et disciples de Decartes. Paris. 1862.

Saissèt: Maimonide et Spinoza dans la Revue des Deux Mondes. 1862.

Salomon Gotthold: Kommentar zu Aboth. 1809.

Sandler N: Das Problem der Prophetie von Saadja bis Maimuni. Breslau. 1891.

Schechter Salomon: Studies in Judaism. London. 1896.

Scheyer: Das psychologische System des Maimonides. Frankfurt a. Main. 1845.

Schmied I: Studien über jüdische insonders jüdisch-arabische Religionsphilosophie. Wien. 1869.

Schmoelders: Essai sur les Ecoles philosophiques chez les Arabes. Paris. 1842.

Schneid: Aristoteles in der Scholastik, 1875.

Schreiner M: Der Kalam in der jüdischen Literatur. Berlin. 1895.

Schwarz Adolf: Der Mischneh Thorah, ein System der mo-

saisch-talmudischen Gesetzeslehre. Zur Erinnerung an den siebenhundert jährigen Todestag Maimuni's. Wien. 1905.

Schwarz Adolf: Das Verältniss Maimuni's zu den Gaonen in Guttmanns Sammlung.

Simmons: Letter of consolation. London. 1890.

Simmons: Maimonides and Islam. London. 1890.

Sorley W. R: Jewish Mediaeval Philosophy and Spinoza in Mind. V.

Société D'Études Historiques Juives D'Égypte. Le Caire: Cérémonie Commémorative du VIII^{me} Centenaire de la naissance de *Maimonide*. Le Caire. 1936.

Spiegler: Geschichte der Philosophie des Judenthums. Leipzig 1890.

Stein: Moses Maimuni. Haagen. 1846.

Stein L: Die Willensfreiheit bei den jüdischen Philosophen des Mittelalters. Berlin. 1882.

Steinschneider Moritz: Die Hebräischen Übersetzungen des Mittelalters. Berlin. 1843.

Steinschneider Moritz: Die arabische Literatur der Juden. Frankfurt a. M. 1902.

Steinschneider Moritz: Die hebräischen Commentare zum Führer des Maimonides in Berliners Festschrift. Frantfurt a. M. 1903.

Steinschneider Moritz: Ermahnungsschreiben des Moses Maimonides an seinen Sohn Abraham. 1852.

Stockl: Geschichte der Philosophie des Mittelalters. Mainz. 1864-66.

Simonsen D: Vier arabische Gutachten mit hebräischer Übersetzung versehen von B. Halper rev. von J. N. Simchovitz und veröffentlicht von D. Simonsen. Warschau. 1927.

Strauss Leo: Philosophie und Gesetz. Beiträge zum Verständnis Maimunis und seiner Vorläufer. Berlin. 1935.

Talamo: L'Aristotelismo nella storia della philosophia. Napoli 1873.

Templer B: Die Unsterblichkeitslehre bei den jüdischen Philosophen des Mittelalters. Leipzig. 1895.

Tirschtigel: Das Verhältniss von Glauben und Wissen bei den bedeutendsten jüdischen Religionsphilosophen. Breslau. 1905.

Townly J: The Reasons of the Laws of Moses Maimonides. 1827.

Überweg-Heinze: Grundriss der Geschichte der Philosophie. Tome. II. Berlin. 1886.

Vacant et Mangenot: Dictionnaire de theologie catholique-article Dieu. col. 918. et col. 1224-1226. Paris 1909-1910.

Waxmann M: The Philosophy of Don Hasdai Crescas. New-York. 1920.

Weil Isidore: Philosophie religieuse de Levi-ben-Gerson. Paris. 1868.

Weil Michel. A: Le Judaisme, ses dogmes et sa mission. Paris. 1866-69.

Weiss Adolf: Führer der Unschlüssigen. Ins Deutsche übertragen und mit erklärenden Anmerkungen versehen. Leipzig. 1923-24.

Weisse S: Philo von Alexandrien und Moses Maimonides. Halle. 1884.

Wolf L: Bibliotheca Hebraica. Hamburg. 1815-33.

Wolf M: Mose ben Maimuni "Maimonides" acht Capitel. Arabisch und Deutsch mit Anmerkungen. Leipzig. 1863.

Wolf et Boissy: Dissertations critiques pour servir d'éclaircissement à l'Histoire des juifs. Paris. 1775.

Wolfson H. Austryn: Crescas Critique of Aristotle. Cambridge. (Harvard University) 1929.

Yellin David: Maimonides by David Yellin and Israel Abrahams. Philadelphia. 1903.

Zeitlin Solomon: Maimonides. A Biography. New-York. 1935.

Ziemlich B: Plan und Anlage des Mischne Thora in Guttmanns Sammlung.

Zabel Moritz: Anonymer arabischer Kommentar zu Maimonides Führer der Unschlüssigen. 1910.

تصحيح

وقعت فى الكتاب أخطاء ننبه القارئ إلى الآتى منها

ص	س	خطأ	صواب
٢	٩	١٩٣٨	١٩٠٨
٢٣	١٥	فمن لا ينال	ممن لا ينال
٣٦	١٠	ابن مالك	الامام مالك
٦٥	١٥	العالم الالهى	العلم الالهى
٦٧	١٥	الايجابية	لا الايجابية
٦٩	١٤	يعلم	بعلم
٦٩	١٥	ولا يعلم الذى يعلم الأمور	يعلم الأمور الكثيرة
٦٩	١٧	عالم يعلم ليس مثل علمنا	عالم بعلم ليس مثل علمنا
٦٩	٢٠	لا تحمل عليه محمولات	تحمل عليه محمولات
٧٠	١٥	وقفنا تلك الاسمية	أوقعتنا تلك الاسمية
٧٤	٨	موجود بالعقل	موجود بالفعل
٧٤	١١	ما يبنى بناءً	ما يبنى بناء
٧٩	١٠	إذ لا يجوز فى العقل خلافها	لأنه عادة يجوز فى العقل خلافها
٨٠	٢١	سرمدى لا علة	سرمدى لا علة له
٨١	٣	ان آخذ	أخذت
٨٥	٨	موضوعات تصور ثابتة	موضوعات لصور ثابتة
٨٦	٩	والثانية فى التوحيد	وهى ثانية قاعدة التوحيد
١٠٠	١٠	العالم الطبيعى	العلم الطبيعى
١٠٣	١٩	لينظم جزاؤه	ليعظم جزاؤه
١٠٤	٧	يخلق له شيء	يُخلق له شيء
١٠٦	١٧	فمعنى العالم	فمعنى العلم
١٠٩	٤	غاية خصيصة	غاية خسيسة
١٢٠	٨	فيخافون الله الخ	حينئذ يخافون الله الخ . . .
١٤٣	١١	فى التشريبع	فى التشريع

فهرس

الصفحة